جمهوری اسلامی ایران
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب: المحصول في اصول الفقه
مؤلف: سید محسن الاعرجی
مترجم:
شمارهٔ قفسه: ١٦٢٣١
شماره ثبت کتاب: ٢٠٧٣٩٦

بسم الله نعم
ولله الحمد

من استعان من مالكه
عبد الحسين الاعلم ...

مما من الله به علي
وانا الاقل المذنب ...
حسيني من شيخ عبد علي

16231
207396

... قد دخل في حوزة الاقل
احمد ابن الحاج محمد سكران
... 122 ...

هو الباقي
عارية لدى الاقل الراجي
رحمة ربه الغني عبد الله الاعوجي
من اخي ومولاي جعلني الله فداه
شيخ احمد نجل المرحوم المبرور
الشيخ حسين نجل الشيخ عبد علي
... 1233

قد بعت هذا الكتاب مع نقة
على الشيخ محسن الاعسم
باحد عشر قرشا ٥ جمادى الثاني

... الاقل محمد ...
... عام 1232

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين اما بعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني محسن بن الحسن الحسيني الاعرجي غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما هذا ما التمست جماعة الطلاب من تاليف كتاب مختصر في اصول الفقه لا يحتاج معه الى كتاب ارجو من الله جل شانه ان يكون بحيث يحب الراغب ويهوى الطالب يزيح العلة وينقع الغلة ويحيط بالمحصول في علم الاصول والمستعان بالله ولا قوة الا بالله وقد رتبته على مقدمة ومطالب اما المقدمة ففي موضوعه وبيان موضوعه و... الحاجة اليه والتنبيه على مبادئه وما يتوقف عليه وبيان حكمه وايضاح ما يكثر دوره على السنتهم وذلك ان كل علم على الاطلاق لا بد له من موضوع يبحث فيه عن احواله فان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ... ولو عدت المسائل ... شتى من فنون جمعها ما لم يكن ذلك على الانتفاء ما يجمعها ومسائل يبحث فيه وهي القواعد المتعلقة باحوال ومجموع تلك القواعد هو العلم وغاية يطلب لاجلها ومبادي وهي ما يتوقف عليه التصديق بمسائله من تصور او تصديق اما الاول فاصول الفقه في الاصل عبارة عن ما يبتني ومبانيه من حيث ان اصل الشي ما منه كان كالنطفة اصل الانسان ولما كانت اضافته مثله تقتضي الاختصاص كشاعر الخليفة وكاتب الديوان كانت اصوله اصوله ما يختص به من مبانيه كقواعد الاصول وايات الاحكام وما جاء فيها من السنة وما انعقد عليها من اجماع ولم يلحق كل ما دل عليها دون ما لا يختص به وان توقف عليه كعلوم العربية والكلام في تعريف الفقه وما اورد عليه في اخذ العلم وتعريف الاحكام وما اجيب به وما يرد على الاجوبة والتخلص عن اصل السؤال حررناه في الشرح على اخر وجه ثم اختص ببعض تلك المباني اعني قواعد الاصول حتى غلب عليه وكان مجموع تلك القواعد حقيقة معناه بعد العلمية وان اخذ العلم في تعريفه كغيره لان العلوم ليست هي الا المسائل المقررة فيها واطلاقها على التصديق بتلك المسائل او الملكة الحاصلة من ممارستها انما كان على ضرب من المجاز وشاع اخذ العلم في تعريفها لانها انما ينتفع بها وتظهر

بعضهم

صادم

واطلاق اسمائها

منها

اما رها

اما رهانا بالعلم اذا عرفت هذا فنقول اصول الفقه هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وربما زيد بالتمهيد للاستنباط اختصاصها بذلك اي انها لم تدون الا لذلك فيخرج ما سوى هذا مما يتوقف عليه الاستنباط ومن هنا يتضح لك الفرق بين مبادي هذا الفن ومطالبه وان اشتركت في توقف الفقه عليها ومعنى الاستنباط بهذه القواعد ان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول كما في الاستدلال على وجوب الجهاد مثلا الجهاد مامور به لقوله تعالى وجاهدوا في سبيله وكل مامور به واجب وعلى عدم وجوب الاصطياد بعد الاحلال مع ورود الامر به في قوله واذا حللتم فاصطادوا والامر بالاصطياد انما جاء بعد الحظر وكل امر كذلك فهو للاباحة وهكذا واما موضوعه فهو الادلة الاجمالية والادلة عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ... احدها ما يدل على الحكم بعنوانه النص كابواب الدلالات فان النظر فيها ... كما ترى الامر بالشي يستلزم الامر بما لا يتم الا به والنهي عن ضده الثاني ما يدل عليه بواسطة خارجية من عقل او نقل كاصل البراءة واصل الاباحة واصل العدم والاستصحاب وهذا كما استدل الناس على الاستصحاب باصالة بقاء ما كان على ما كان وعادوا على المنع من الخروج عن اليقين الا بيقين مثلا اما الثلاثة الاول فلانه البحث فيه عن عوارض لكون الخطاب امرا او نهيا عاما او خاصا مطلقا او مقيدا او مجملا او مبينا ناسخا او منسوخا وعن تعارضها ووجوه التراجيح وعن حجيتها كما يبحثون في خبر الواحد هل هو حجة ام لا وكذا الاجماع او منقولا بل الكتاب المجيد فان من الناس من انكر حجيته على الاطلاق ومنهم من انكر ما عدا النص واما الرابع فلا شبهة ... انما يكون فيه كما يستدل على ان الامر بالشي امر بما لا يتم الا به وان الامر بالشي لا يقتضي النهي عن ضده وان الاصل في التكاليف البراءة وفي ... الاباحة وفي الاشياء الحل وفي الاوضاع العدم فان قلت اذا كان دليل العقل عندهم عبارة عن هذه المسائل كقولنا الامر بالشي امر بما لا يتم الا به والاصل في الاشياء الاباحة ونحو ذلك وكانت هذه هي الموضوع فقد اتحد الموضوع والمسائل قلت اثبات الشي واقامة الحجة عليه غير الشي نفسه والموضوع ههنا هو الدليل العقلي على الحكم الشرعي مع قطع النظر عن ثبوته وقيام الحجة عليه واثبات المسائل التي بها يكون ثبوته من حيث انها جزئياته واقامة الحجة عليها هو البحث فيه وبالجملة فلما كان الغرض

...

من تدوين هذا العلم انما تحرير ما يحتاج اليه في الاستنباط والاستدلال عليه كان الموضوع هو الادلة
لانا نبحث فيه تارة عما عن احوال الادلة كما هو الغالب واخرى عن اثبات الدليل نفسه وعن حجيته
كما نبحث عنه وكما نبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد ومن موضوع هذا الفن الاجتهاد ايضا فانا مما نبحث عن
احواله وذلك انا لما احتجنا في استنباط الاحكام الى امور كثيرة نبحث عن احوالها وعن حجيتها
كان كل واحد من تلك الامور داخلا في الموضوع واما التقليد فالبحث فيه انما جاء بالعرض و
التبعية للاجتهاد من حيث ان ما عدا المجتهد مقلد واما غايته ووجه الحاجة اليه فجملة
القول في ذلك انا قد علمنا ان الدين امر جليل شانه لا بد فيه من الوصول الى امر تعلق بطريق علم
لان الظن لا يغني من الحق شيئا والا لانبسط العذر لاهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة
ولما قامت الحجج وسطعت البراهين على صحة هذا الدين ونجاة هذه الفرقة من
بين فرق المسلمين انحصرت مدارك الاحكام في الكتاب المجيد والسنة الغراء وما يرجع اليهما
من دليل عقل او اجماع ولما كان الغالب في استفادة الاحكام منهما انما هو الظن وقد
دل العقل والنقل على المنع من الاخذ به الا ان يرجع الى العلم ولا بد من النظر في ذلك و
الدلالة على ما يرجع منه الى العلم كما دللنا على ان المفهوم من الظاهر والظاهر حجة على قول
ما الى العلم من اجماع وغيره كانسداد باب التفاهم لولاه وحيث ان الحجة انما قامت على
حجية الظاهر منهما وقد اشتملا على ما يدق فيه النظر مما لم يبين في العلوم المدونة كالامر
والمشتق والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمحكم والمتشابه والناسخ
والمنسوخ والحقائق لغيره وضروب التقييدات احتجنا الى البحث عن حقائق هذه الا
شياء وغير ذلك مما يحتاج اليه من كون وقوع الامر بعد النهي والخاص مع العام والمقيد
مع المطلق لنعرف ان الظاهر من ذلك ماذا فنأخذ به فلذلك دونت مباحث الا
وامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين والنسخ
والحقائق والمفاهيم وحيث كان الاحتجاج بالاجماع ودليل العقل انما هو لرجوعهما
الى الخطابات الشرعية فلا بد من الدلالة على وجه رجوعهما اليهما فلذلك احتجنا الى
مباحث الاجماع والادلة العقلية وما لا يرجع من دليل العقل الى الخطابات

كاصل البراءة

وهذا مع انه تحقيق ما يرجع الى الاول فان حجيته ترجع الى حال من احواله وصفة من صفاته مزيد نظر

ولزوم تكليف ما لا يطاق

والنهي م

ودلالة الايماء م

كاصل البراءة واصل الاباحة فلا بد فيه من الدلالة على حجيته بالقاطع ليؤول بنا الى العلم
ولما كان الطريق في اخبار الآحاد او قصاراه الظن لم يكن بد من الدلالة على جواز الاخذ به
عما تقوم به الحجة من اجماع ونحوه فاحتجنا الى الكلام في خبر الواحد وحيث وقع التعارض
بين الادلة ولا بد من العلاج احتجنا الى الكلام في الترجيح والاستدلال عليه بما يقطع العذر
ثم هل يعتبر في استعلام الاحكام من هذه المدارك ادراك المجتهد الكامل الذي
قد بلغ الامر وظهر الظن بعد بذل الجهد اقتصارا فيما خالف الاصل على محل الوفاق
ام يجزي التجزي فاحتجنا الى الكلام في الاجتهاد وتجزيه فدونت هذه المسائل وما يتعلق
بها لمسيس الحاجة اليها وكانت علما يتعلق باحوال الادلة والمستدل وما كنت لتصغي
بعد هذا الا من اخلد الى الدعة وجعل الغيض شره ويزعم انه يغني عنه وشرع ما قاله راي العين
الى ما يشبهونه على الطعام وقد اوضحنا عن ذلك في الشرح واما مباديه فالتصورية
ما يتوقف عليه من تصور كتصور موضوعات المسائل ومحمولاتها واحكامها والتصديقية
كما يتوقف عليه من تصديق كالتصديق بالشارع والشريعة والكتاب والسنة وقد
اشتهر عد علوم العربية في مباديه والتعلق في ذلك بان الكتاب والسنة عربيان فيتوقف
الاستدلال بهما على العلم بالموضوعات اللغوية ودلالة الحركات الاعرابية والهيئات
التركيبية والصيغ المختلفة وغير ذلك مما يبتني عليها وهذا كما ترى مما يقتضي كونهما من
مبادي الفقه الذي لا يتم الا براهنات الادلة التفصيلية لا من مبادي هذا الفن الذي
لا يبحث فيه عن احوال الا الادلة الاجمالية وكانهم ارادوا بالمبادي هنا حيث سموا ما يذ
كر في كتبهم الا المطالب ومبادي امر اخر وهو ما يذكر في خلالها من مسائل العلوم المدونة
مما يدق فيه النظر ويتوقف عليه الاستنباط ولم يجعل في المطالب لعدم تدوينها لذلك
ولا مشاحة واما حكمه فلما كان واجبا لوجوب وجود الفقيه في الناس ليرجعوا اليه
اذ ليس كل احد يقدر على تناول الاحكام من مداركها وجب العلم بهذا الفن من باب
المقدمة لتوقفه عليه ثم لما كان وجوب الفقه كفائيا والا لزم الحرج لم يكن هذا
ليزيد عليه لان وجوبه انما جاء من قبله ومن اوجب الاجتهاد عينا كعلماء حلب لزمه

وثبوت اللغة والعرف م

بينهم

التفقه م

ايجاب هذا ايضا فانه مما يتم به ذلك الحرج العظيم المنفي بالكتاب والسنة واشبه شيء بهؤلاء
الاخبارية حيث منعوا من التقليد واوجبوا على الناس كلهم الرجوع الى الاخبار ولو
بدلالة المحدث بحيث يجب عليهم الاخبار وهم يتناولون الاحكام فلزمهم ايجاب الاستعداد لذلك
وهو الاجتهاد فان اجازوا التناول بدونه فتلك الخطة الشنعاء الايلية منها ونصيبهم
ما اوردنا بيانه مما يكثر دورانه فامور منها الدليل والامارة فالدليل ما يلزم منه العلم بالحكم
وهو الذي اراد الاكثرون بقولهم انه ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر لانهم انما ارادوا
بالشيء الاخر التصديق لاخراج الحد وحيث كان المستلزم للعلم بالنتيجة هو العلم با
لقياس كان هو الدليل كما عليه اهل الميزان وتسمية المتشرعة مدارك الاحكام ادلة
وان افادت الظن انما كان لوجوب العمل بما تقتضيه مع العلم بان ذلك هو الحكم وهو
ضربان عقلي وهو ما كان جميع مقدماته عقلية كما يستدل على حدوث العالم بانه متغير
وكل متغير حادث ونقلي وهو ما كان جميع مقدماته او بعضها نقليا كما يستدل على وجوب
شيء بالامر به وكل مامور به واجب ومنع الاكثرون من تاليفه من النقليات المحضة
من حيث ان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا وهي عقلية يدفعه ان
لرجوعها الى العقلية لا يمنع من اطلاق اسم النظرية عليها ومن شبه الامام الرازي واتباعه ما
زعموا من ان الدليل النقلي المحض كان لا يفيد اليقين لتوقف اليقين على انتفاء عشرة امور
الغلط في مفردات الالفاظ والغلط في اعرابها والغلط في تركيبها والاشتراك والمجاز
والتخصيص والنسخ والاضمار والتقديم والتاخير والمعارض العقلي ولا قطع بانتفائها فلا حجة
فليس الا الظن وانت خبير بان النقل اذا كان قطعي السند كالكتاب والسنة المتواترة
نصا في الدلالة كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا ولا تقربوا مال
اليتيم والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا ووصينا الانسان
بوالديه حسنا ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي ونحو ذلك مما لا يحتمل بحذافيره شيئا من هذه الاحتمالات والا فليس بنص
وينقسم ثم تقسيما اخر الى اللمي والاني فالاول ما كان الاستدلال فيه بالعلة على المعلول

كما استدل

النقلية عليها والا فالمقدمات النظرية لا بد وان تنتهي الى الضرورية افترى ان ذلك يمنع من اطلاق اسم م

كما استدل على الاحكام بالخطابات الشرعية والثاني ما بالعكس كما يستدل بالاثار والملكات على
ثبوتها وكل اثر على مؤثره والاستدلال باحد المعلولين على الاخر حيث يرجع اليهما والنسبة
في الاول الى علتها في السؤال عن العلة بلم وفي الثاني الى علتها بانه كذا وذلك انه انما يسئل
بلم عن علة الشيء وسببه لا عن معلول الشيء وما يترتب عليه كما يقال لم وجب هذا وحرم ذاك
ولم فعلت ولم تركت فاذا دللت في الجواب على العلة صح ان يقال في ذلك الجواب لمي من
حيث انه جواب عما سئل عنه بلم فكذا الاستدلال واما الثاني فانه لا سؤال فيه عن العلة اذ
لا يسئل عن العلة بلم عن معلول الشيء وما يترتب عليه فلم يكن لميا وحيث كان في الاستدلال
على الشيء اثباتا له وان دليل الاثبات ولم يكن له وصف زائد قيل اني والاكثر ما يؤتى بان
في التعليل كما قال تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة فان قلت اوليس كثيرا ما يسئل بلم
عن ثبوت الشيء فيقال لم قلت انه حكيم مثلا ومن اين حكمت بانه شجاع او كريم فتستدل بالاثار قلت
انما ذلك استدلال على قولك وحكمك بثبوت هذه الملكات ولا ريب ان الحكم معلول
للاثار لا علة وانما علتها الملكات ولا يسئل عنها بلم وانما يستدل على ثبوتها بالاثار واما
الامارة فهي ما يلزم من العلم به الظن بشيء اخر كما يرى علامة القاضي ودابته على باب الحمام فتستدل على
ذلك على انه فيه وليست الامارة من مباني الاحكام وان كان الناس كثيرا ما يبنون امورهم وافعالهم
عليها كما تنتظر القاضي ليخرج فتسأله وذلك ان الفقيه ان اصاب بما يقتضيه الحكم العلم بوجوب
العمل والقطع بان ذلك حكم الله في حقه فذلك الدليل والا لم يبق له الحكم ولا العمل وتلك الامارة
ومنها الاعتقاد وهو حكم النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا يقال اعتقد كذا اي حكم به ثم ان
احتاج مع ذلك النقيض فذلك الحكم هو الظن والا فهو الجزم خالف الواقع وهو الجهل المركب
ام طابق لا عن دليل وهو التقليد او عن دليل يحيط به وهو العلم واليقين وليس الشك من
الاعتقاد لا حكم فيه وانما هو التردد في الحكم بين الاثبات والنفي ومن التسامح تفسيره بسلب
الاعتقادين لا وقع وانما ذلك الجهل البسيط وكذا تفسيره بتساوي الاعتقادين اذ لا وقع لاحدهما اذ لا
اعتقاد فيه واما الوهم فالجزء الاخر في الظن وهو الموهوم وتحرير القول في ذلك ان صورة
النسبة التامة الخبرية اذا ارتسمت في نفسك فان كنت مترددا بين طرفي تلك النسبة

انه ضم

للشافعي م

حكيم م

بين م

هو التردد في الحكم بين الاثبات والنفي

لعدم الاطراد مع ان الشك هو نفي التردد كما نص عليه اهل اللغة لا عدم الاعتقاد م

اعني الثبوت والانتفاء على حد سواء فذلك التردد هو المسمى بالشك والنسبة حينئذ مشكوك فيها للتردد بين ثبوتها ونفيها وان ترجح في نفسك احد طرفي تلك النسبة فترجيح النفس وسكونها اليه هو الظن وذلك الطرف هو المظنون والطرف الاخر الذي عزبت نفسك عنه اعني المرجوح هو الموهوم ويسمى الوهم ايضا ومن الوهم ايضا تفسيره بعزوب النفس عنه وتسمية الظن كيف فلو كان كذلك لكان الظان واهما وليس قطعا انما الواهم هو الذي ترجح لديه الطرف المرجوح الذي هو الموهوم وبالجملة من اعتقد الموهوم نظير الجهل المركب في الجزم وان بلغ بك الرجحان الى القطع فذلك هو الجزم والاعتقاد الجازم ثم ان كان ما جزمت به غير مطابق للواقع فذلك هو الجهل المركب من حيث انه قد انضم فيه الى الجهل بالواقع الجهل بانه جاهل وان كان مطابقا للواقع فان كان عن دليل تضطر اليه فذلك هو العلم واليقين والا فهو التقليد وكثيرا ما يطلق العلم على مطلق الجزم بل على مطلق الاعتقاد وهو ظاهر اللغة فانه فيها كما في الصحاح والقاموس وغيرهما المعرفة بل على مطلق التصور ويختص الاخير باهل المعقول نعم يطلق العلم في اللغة والعرف على تصور الشيء على ما هو به كما تقول هو عالم بحقائق الاشياء كما قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها على التحقيق في معنى الاية وكذلك المعرفة وقد عرفت بهذا التقسيم حدود هذه الاقسام كلها ولا اقل من الرسم ان لم تصب الحقيقة وما كنت لتحتاج بعد ذلك الى التغلغل في تلك المعارك والنظر في مناقضاتهم وحاصره في العلم فان ناسا يزعمون انه لا يحد لظهوره ولزوم الدور في المعرف على العلم مع ظهور الفرق بين حصول العلم وتصوره والموقوف عليه المعرف انما هو حصول العلم بحاله لا تصور حقيقة العلم الموقوف على العلم بالمعرف واخرون لخفائه وانما يستخرج بالتقسيم ولذلك اضطرب الاكثرون في تحديده فمن اثبت الوجود الذهني وقال ان العلم بالشيء يستلزم وجوده في الذهن كالحكماء ومحققي المتكلمين كالطوسي بانه حصول صورة الشيء في العقل او الصورة الحاصلة فيه او قبولها وذلك لانه لا نزاع فيما بينهم انا اذا علمنا شيئا فقد تحقق هنا الشهود حصول الصورة وحصولها وقبول الذهن لها وقد اختلفوا في ان العلم اي هذه الثلثة فقال بكل قائل وهو على الاول من مقولة الكيف وعلى الثاني من الاضافة والثالث من الانفعال مع عدم اطرادها لتناولها للظن والشك والوهم وغيرها ولو كان مجرد ذلك

علم الظان

على الظان كل من تصور وقوع شيء ولو محال عادة كانقلاب البحر عسلا والجبال ذهبا عالما به والحق ان هؤلاء انما ارادوا تعريف مطلق الادراك وما يرتسم في النفس لا ما يسمى في اللغة او العرف علما لذلك انما قلناه وهو الذي نبحث عنه ومن نفاه وقال ان العلم بالشيء لا يستلزم وجوده في الذهن وانما هو تعلق بالمعلوم وبالجملة صفة بها ينكشف المعلوم عند العالم عرفه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ونحو ذلك وظاهر اعتبار هؤلاء عدم احتمال النقيض انهم انما يريدون التصديق من جهة ان التصورات كما نص عليه غير واحد من المحققين لا تناقض فان مفهومي الانسان واللاانسان انما يتناقضان اذا اعتبر ثبوتهما للشيء واحد حتى يحصل هناك قضيتان ويكون التنافي بين تصديق يقينا ومن ثم لا توصف بعدم المطابقة وما يتوهم فيه ذلك كصورة الشبح عند تبين الخطاء فالخطاء ليس في الصورة بل في حكم العقل بانه انسان مثلا واما الصورة المرتسمة فانما هي صورة ما حكم به لا غير فكانت مطابقة وكذا الكلام في تصور النسب فان نسبة الحيوانية الى زيد وسلبها عنه انما يتناقضان اذا حكم بهما عليه فان مجرد تصور النسبة لا يقتضي ثبوت شيء في الخارج حتى يتناقض وكذا التصور الحكمي فان تصوره ليس بحكم انما التناقض في نفس الحكم على انه لا ينعكس لتناوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة فانها عندهم صفة توجب لمحالها تمييزا لا يحتمل النقيض وليست بعلم قطعا والحق ان هؤلاء ايضا انما يريدون الاعم عنه ان مطلق التصور لما لم يكن على الا اذا كان على ما هو عليه اعتبر واعلم احتمال النقيض بناء على اتصاف التصورات بالتناقض فان اهل العرف ممن يسمون الانسان واللاانسان متناقضان والامر في ذلك سهل والا ينبغي باخذ العقل في الحد او الذهن او نحو ذلك فكان هذا اقرب الى ما ينبغي بل الاوجه تحديد العلم بما يتناول مثل هذا التصور اعني تصور الشيء على ما هو به لما عرفت من ان هذا مما يسمى علما لغة وعرفا وح فنقول العلم في التصديق ما ذكرناه وفي التصور ادراك الشيء على ما هو عليه مع المنع من ان يكون على خلاف ذلك وبالجملة فالعلم بالشيء هو المعرفة على ما هو عليه تصورا كان او تصديقا مع المنع من خلافه وقد اشتهر النقض في احد الحد بالجزم في علم

احتمال النقيض في حد العلم بالعلوم العادية من حيث انها علم قطعا مع انه لا يجزم فيها بامتناع النقيض عقلا وانت خبير بان المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض في الواقع لا احتماله متناعه بالذات والثابت في العلوم العادية انما هو الثاني دون الاول فان النقيض فيها ممتنع ولكن بالغير وهو العادة وليس هو العلم العادي بحسب المشاهد بالحس كالجبل نشاهده حجرا مع انه ممكن بالذات ولا بما ينافي ذلك العلم القطعي بكونه حجرا ثم الاعتقاد والتصديق بمعنى وهو ضرب اخر من العلم مباين التصور وليس بمركب منه ومن الحكم كما قال ناس حتى قسموا العلم الى تصور ساذج وتصور معه حكم وجعلوا الحكم من مقولة الفعل بل الحكم هو الاعتقاد والتصديق بعينه والذي نقطع على مقالتهم بالبطلان انا اذا تصورنا نسبة امر الى امر وشككنا في وقوع تلك النسبة فقد تصورنا الامور الثلثة قطعا ثم اذا زال ذلك الشك عنا وحكمنا بوقوع النسبة فقد حصل النسبة ضربا اخر من العلم مغايرا للاول بالوجدان كيف ووجود هذا الادراك في النفس بالوجود الخارجي الاصيل بخلاف الاول فانه بالوجود الذهني الذي لا تترتب عليه الاثار كالعلم بالمنسوب والمنسوب اليه والذي ينبه على انه ليس من سنخ التصور جريان احتمال الصدق والكذب فيه دون غيره ومن هنا تعرف ان الحكم ادراك وعلم لا فعل لان الحاصل بعد الشك ليس الا الحكم بحسب فلو لم يكن الحكم علما وادراكا وكان فعلا للنفس لم يحصل هناك ضرب اخر من العلم بتة وكيف يتعلق بالنسبة كما نعاين بالوجدان

المطلب الاول في المبادي اللغوية

وكما حيث كان الكلام في هذا الباب غالبا يرجع الى اللغة واللغة هي الالفاظ الموضوعة على المعاني المقصودة احتاج الكلام الى الوضع والواضع والدلالة وتقسيم الالفاظ وبيان ما يحتاج اليه من الحروف وغيرها فكان هناك مقامات

المقام الاول في الوضع وهو تعيين اللفظ للمعنى ليدل عليه او تعيينه له وزاد قوم بنفسه لاخراج المجاز من حيث انه انما يدل بالقرينة وفي التعيين ما يغني غير ان ذلك معتبر في الوضع المتعارف لا بوضع اللفظ للمعنى لا ليدل عليه ولا يرد المشترك لتعيينه في كل وضع للدلالة بنفسه وان احتاج في تعريف المراد الى القرينة والحاصل ان القرينة في المجاز قرينة دلالة وفي المشترك قرينة ارادة فاما ما اشتهر من ان الحرف لا يدل على معنى في نفسه فانما يريدون به ان معناه

لم يلحظ في نفسه

لم يلحظ في نفسه بل لتعرف حال غيره كالمراة تلحظ لمراعات الوجه بخلاف قسيميه فان المعنى فيهما ملحوظ مراد قد قصد النظر اليه في نفسه ولم يراع تبعا وهذا كما تقول زيد في نفسه جليل والدار في نفسها قيمتها كذا واستوضح الفرق بين الملاحظتين فيما تنشئه من المعاني في المحاورات باي لفظ دللت عليه اسما او فعلا او حرفا او تركيبا انظر اذا امرت او استفهمت او تعجبت هل تراك تلحظ الطلب والاستفهام والتعجب الا لتصل بها الى ما تريد من ايجاد المطلوب وتعرف حال المستفهم عنه وبيان مقام المتعجب منه ولم تقصد النظر اليها بانفسها بخلاف ما اذا اخبرت عنها كما تقول الامر للوجوب والاستفهام خبر من الجهل والتعجب انما يكون للاستغراب فانك في هذه التراكيب انما لحظتها لتعرفها وهي المقصود بالذات من الملاحظة وملاحظة معاني الحروف في استعمالها من قبيل الاول بخلاف ما اذا دللت عليها بالاسماء فانها من الثاني ومن هذا التحقيق يظهر لك ما اشتهر من ان المعاني الانشائية والنسب والاستفهام والتكلم والخطاب والغيبة من معاني الحروف وان فعلية فعل الامر ليست الا لانه على الطلب لانه معنى انشائي بل لدلالته على الحدث والنسبة الى المأمور وان زمانه انما هو الاستقبال وان المعنى اطلب منك ان تفعل وظهر سر ما ذهب اليه اهل الكوفة من ان الاصل فيه لتفعل وان كان الحق انهم لم يخالفوا اهل البصرة الا فيما يرجع الى اصطلاح وصورة دعوى كونها الجزم بلام محذوفة ونحن لا نلتزم هذا بل نقول انه زيد فيه وان المعنى اطلب منك ان تفعل وان فعليته افعال الانشاء انما باعتبار المعنى الاصلي دون العارض وكيف وهي بهذا الاعتبار قد منعت من التصرف وبان سر عدم تصرف الانشاءات وعدم تعلق الظرف والجار بها ولعل معنى حرف فان قلت كيف ما صنعت واي سلكت في كان الحرف مستعملا في الدلالة بنفسه وهو انما يدل على معناه بذكر متعلقاته فما عسى يجديك تنزيل قولهم لا يدل على معنى في نفسه على وجه لا يناقض ما نقم عليه من انه يدل بنفسه وانى يكون كذلك ومعناه لما كان جزئية وخصوصيته لا يعقل الا بذكر ما يدل على الخصوصية التي بها تحقق الجزئية هل تعقل معنى في سرقة من البصرة اعني هذا الابتداء الخاص الا بذكر ما قبلها وما بعدها فاني استقلال

في الدلالة لغيره قلت هذا الذي ذكرت مبني على ان وضع الحروف من قبيل الوضع العام لموضوع له
خاص والحق ان وضعها انما هو للامور الكلية كما عليه كافة علماء العربية ولكن بتلك الملاحظة
الملحوظة فمن مثلا موضوع للابتداء ملحوظا التعرف حال غيره وبالجملة للابتداء المقيد بالملاحظة
المذكورة على الاطلاق لا لخصوص كل ابتداء ابتداء كما يقول العضدي بخلاف لفظ الابتداء
فانه لمطلق الابتداء بلا قيد اصلا ولا ريب ان لفظ من مما يدل على الابتداء المقيد مطلقا
بنفسه من دون حاجة الى قرينة او ضميمة وحيث ان تلك الملاحظة لا تتم الا بالتركيب
مع ما يجيء به لتعرف حاله صح انه غير مستقل من حيث انه انما لوحظ تبعا لغيره لكن ذلك لا يستلزم
عدم استقلاله في الدلالة على معناه كما وقع في كلام القائلين بوضعها للكليات لما عرفت من انه
مما يدل على المعنى الموضوع له بنفسه الا ان يريد بالمعنى ما عبر به واستعمل فيه وان كانت دلالته
على المعنى المذكور اعني الامر الكلي المقيد بنفسه من دون حاجة الى قرينة فان قلت الوضع
في المبهمات كالضمائر واسماء الاشارة انما هو للخصوصيات وهي لا تدل عليها
الا بالضميمة فلم تكن دالة على المعاني بنفسها وهو لم يكن القيد معتبرا في كل وضع وكان
اسقاطه من الحد اولى ~~لما كان استعمالها في الخصوصيات كافيا في الدلالة ولم تحتج فيها~~
الى ~~امر خارج عنها كالمجازات~~ قلت الامر في المبهمات عندهم كالحروف من غير فرق كما
يجيء وهو قولهم انها كليات وضعا جزئيات استعمالا ولكن كانت في العرف
دالة على معانيها بانفسها وان شئت فانظر الى قولك انا وانت او هذا هل ترى شيئا
يدل على نفسك او مخاطبك او من تشير اليه سوى هذه الكلمات وكذلك ضمير الغيبة
بعد تقدم المرجع لا يحتاج في الدلالة عليه الى امر آخر وكذا الكلام في الموصول مع الصلة
فانها متممة والحاصل انها دالة على الخصوصيات لم يتغير الوضع لها فان الوضع انما هو
للدلالة وينقسم الوضع باعتبار الواضع الى لغوي وعرفي وشرعي لان المعين ان كان
واضع اللغة فهو الاول او اهل العرف العام او الخاص فهو الثاني او الشارع فهو الثالث
وكذا التعيين ان كان في اللغة فلغوي او في العرف فعرفي او فيما بين ارباب الشريعة
فشرعي وباعتبار الموضوع الى شخصي ونوعي وذلك ان الواضع ان عمد الى اللفظ بعينه

فوضعه

[هامش:] ٣ لما كانت استعمالها في الخصوصيات كافيا في الدلالة ولم تحتج فيها الى امر خارج عنها كالمجازات

فوضعه كما في الجوامد فذلك الشخصي وان عمد الى هيئة افرادية او تركيبية كما في
المشتقات والمركبات كما وضع هيئة فاعل مثلا للذات تثبت لها المبدأ وهيئة زيد
قائم للنسبة التامة وغلام زيد للناقصة فذلك النوعي والحق ان التعيين انما
في الاول اعني الشخصي الذي في ضبطه دونت اللغة وسودت صحفها واما الثاني فلا
تعيين فيه لهيئة ولا لغيرها ولا وضع وانما استفدنا بالاستقراء قواعد وقوانين ايجابا
وسلبا كما عرفنا ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل ما كان على فعل فاسم فاعله على فاعل
وما كان على افعل فعلى مفعل وهكذا وكذا القواعد التي اعطانا اصحابها فيما يبيح لنا من المجاز
وما حصر حصر علينا واستعمال الوضع في مثل ذلك انما يكون على مذهب من المجاز ولا يبعد
ان يكون مشتركا من حيث ان في جميع ذلك تقدما من الواضع وحجرا وتحكما وضبطا للحق
بلسان حاله سمعه من تتبع احواله وعرف مواقع حكمته كما تعرف منه التعيين في الشخصي وهو
وفي ضبط هذه القواعد ونحوها دونت علوم العربية وباعتبار الموضوع
له الى خاص لخاص كالاعلام وعام لعام كاسماء الاجناس ولا يعرف علماء العربية متقدمهم
ومتأخرهم وكل من يرجع اليهم من اهل الاصول وغيرهم سواهما الى ان جاء المحقق الشريف
العضدي فابان عن ضرب آخر من الوضع وهو ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع
له خاصا وذلك انه وجد الحروف والضمائر واسماء الاشارة ونحوها خارجة عنهما اما عن
الاول فظاهر واما عن الثاني فلانها لو وضعت للعام لاستعملت فيه يوما لكنها لا تستعمل
الا في الخصوصيات اجماعا وظاهر الاستعمال المسمى الحقيقة بل الاجماع منعقد على انها
ليست بمجازات فلم يبق الا ان تكون وضعت للجزئيات بملاحظة الكليات وتلاه المحقق الشريف
ومن جاء بعده واهل العربية يقولون انها انما وضعت للكليات وان لم تستعمل الا في الجزئيات
وهو قولهم كليات وضعا جزئيات استعمالا والحق ان دعوى الوضع والتعيين لكل
جزئي جزئي دفعة واحدة بملاحظة الكلي كما يزعم هؤلاء حتى يكون الوضع عاما للخاص بمكان
من البعد عن طريق الوضع انما يعرف الناس في الوضع التعييني واقصى ما علم من ذلك
انها لا تستعمل الا في الجزئيات وذلك كما يحتمل ان يكون الواضع لها ابتداء على ما يقول

[هامش:] فان قلت ح
يعقل

[هامش:] قلت لا بعد في تعيين الهيئة كاللفظ وبالطريق الذي ثبت تعيين الاول يثبت تعيين الثاني نعم لا يعقل تعلق التعيين بالقواعد وانما هي ضوابط م
الشخصي ح

هؤلاء كذلك يحتمل ان يكون للقدر المشترك بينهما وخص بها الدلالة كما يقول الباقون بل
الظاهر ذلك فان المشتبه انما يلحق بالاعم الاغلب مع ان ائمة اللغة والعربية لا يعرفون سواه
وهو قولهم انا للمتكلم وحده ومن للابتداء ولذلك لم يعدوه في مشترك المعنى فان قلت لو صح
هذا لكان استعمالها في الجزئيات مجازا وليس واني يكون مجازا بلا تأول ولا قرينة ام كيف
يكون المجاز هو المتبادر دون الحقيقة قلت لما كان هذا الامر مأخوذا في متن الوضع
بدلالة الواضع عليه وتعيينه له والمنع من غيره مقرونا بالايقاع من الامور المشخصة
كالتكلم والخطاب ونحوهما حتى لا يكاد يرى دالا على خصوص المعنى سوى اللفظ كان بمنزلة
الوضع لا يحتاج المستعمل فيه الى تأول ولا نصب قرينة ولذلك لم يتعلق به المانعون من استلزام
المجاز للحقيقة وحيث كان التعيين ملازما لم يتبادر من اللفظ سواه واني يتبادر ما لم يستعمل
اللفظ فيه يوما وان ابيت قلنا انها واسطة بين الحقيقة والمجاز فان الاكثرين على
اثباتها لا حقيقة ولا استعماله في غير ما وضع ولا مجاز لانها على خلاف طريقة المجاز بل
قد نقول انها حقيقة من حيث ان الغرض من وضع اللفظ للمعنى والاصطلاح على ان
الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له انما يحتج هو كونه بحيث لا يحتاج في استعماله
الى تأول ولا قرينة وهو حاصل ههنا وخاصة ان الغرض من وضعها للكلي انما هو
التوصل الى الاستعمال في الجزئيات فكانت هي المقصودة بالذات واثبات ضرب آخر
من الحقيقة ليس باعظم من اثبات ضرب آخر من الوضع غريب فان كان هذا مخالفا
لظاهر الاصطلاح فذلك مخالف لاجماع ائمة اللغة والعربية فان قلت نحن بمعنى عن هذا
كله وذلك ان الوضع لم يكن للكلي على الاطلاق بل لنوع الخصوصية فانا مثلا للمتكلم وحده
مع الخصوصية وبالجملة للمتكلم الخاص ملحوظا فيه التكلم لتعيين ذلك المتكلم وهكذا وحينئذ
استعمل فانما يستعمل فيه قلت جميع ما اخذت في الوضع وشرطت لا يخرج عن الكلية ولا
يبلغ الى الخصوصية والاستعمال انما هو فيها فانا نرى بالوجدان انك اذا قلت انت فعلت
فانما تريد نفس مخاطبك لا الامر الكلي من حيث وجوده فيه فان قلت فانا نرى بالوجدان
ايضا انك انما تقول لمخاطبك الذي هو زيد مثلا انت فعلت وتطلق عليه هذين الاسمين

وتستعملهما

[هامش:] ٧ وجاء تعيينه بالخطاب كذا انا فعلت وهذا فعل انما تريد الشخص بعينه لا الكلي من حيث وجوده فيه م

وتستعملهما فيه من حيث انه مخاطب ومتكلم وانه مندرج فيه وفرد منه لا لانه اسم ثان له كما يزعم هؤلاء
وما ذاك الا لان المعنى المعلوم للفظ بين اهل اللغة والعرف انما هو الامر الكلي لا خصوص الجزئيات
كيف ولو كان اسما له بالجزئي لم يحتج في استعماله فيه الى مراعاة انه واحد في الكلي وكونه فردا منه
قلت ان ما احتيج الى مراعاة الكلي من حيث ان وضع انا مثلا للجزئيات على مقالتهم هو
انما هو لجزئيات هذا الكلي لا لكل جزئي كان فلا بد عند استعماله في جزئي من مراعاة ذلك
الكلي ليعرف هل هو جزئي منه فيستعمل فيه ام لا وكذلك على مقالة الاولين فان الشرط
انما الاستعمال في جزئيات الكلي الذي كان الوضع له فلو كانت مراعاته ليستعمل فيه
من حيث وجوده في الجزئي لتم لكنا شاهدنا بالعيان ان الاستعمال انما هو في خصوص
الجزئيات هذا كله في المبهمات واما الحروف فالاستعمال فيها انما هو في الكليات وانما
يجيء التخصيص من الضمائم وذلك ان الابتداء انه انما يراد بمن مثلا في سرت من البصرة
مطلق الابتداء ملحوظا التعرف حال غيره لكن لما كانت تلك الملاحظة لا تتم الا بالتركيب
الخاص والضمائم المخصوصة كالسير والبصرة جاءت الخصوصية ولم تقصد بالاستعمال
لحرفها في ذلك ما يكون القصد فيه الى الخصوصية ثم الظاهر ان الوضع للماهيات في الكليات
وللامور الخارجية في الجزئيات كالاعلام الشخصية لا للصور الذهنية على الاطلاق
كما قال قوم ولا للامور الخارجية كذلك كما قال آخرون وتعلق الاولين بدوران الالفاظ مع
الصور فانا اذا رأينا شبحا وظنناه حجرا سميناه بذلك فاذا تغير الظن وظنناه شجرا قلنا
شجر وهكذا والاخيرين بان الاحكام والارادة في اكثر المحاورات انما تتعلق بالخارجية
فلو لم يكن الوضع لها لكانت مجازات والاجماع على خلافه وفيه فيه ان تغير التسمية انما
كان لتغيره لتغير الامر الخارجي في الاعتقاد وان المجاز انما يلزم لو لم يكن الاستعمال باعتبار
تحقق الماهية في الجزئيات لكنه باعتباره فلا مجاز نعم اذا كان الاستعمال في الخصوصية
كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وهو يريد حبيبا فهنالك المجاز ثم لنا في تعرف
الوضع طرق منها التواتر المفيد للقطع كما في اكثر اللغات ومنها نقل الائمة الثقات
الضابطين المعتمدين كابن الاثير والجوهري والازهري وصاحب القاموس والفيومي

[هامش:] هو م

[هامش:] حيث جاء بيانا بعد ... فلا معنى له

واضراب هؤلاء من المتقدمين والمتاخرين وان كان احادا لغلبة الظن والاطمينان النفس
بعدم ورد للمتاخرين فان الناس ربما عاب بعضهم على بعض وخاصة ما اتفق عليه اثنان منهم او جماعة
بل ربما افاد القطع كيف لا وما كان ليحكم احدهم الا بما تواتر لديه او تكثر النقل عليه الم يبلغك
مقال صاحب القاموس وكتابي هذا بحمد الله صريح الفي مصنف من الكتب الفاخرة وسيح التي قلمس
من العيالم الزاخرة اما تراه كيف يدقق في الاخذ على الجوهري واذا ذكر للكلمة معنيين فانما حوزة م
كان ليحكم بهما حتى يثبت لديه الاشتراك والا تردد وبالجملة فليس هو مجرد النقل وانما
هو الاجتهاد البالغ حتى لا يكاد يبقى في القاموس القوس منزع مع طول الباع وكثرة الا
طلاع ولذلك استمرت طريقة العلماء الا باطنين على الاخذ منهم والاعتماد عليهم وما
كنت لتصغي بعد هذا الى من يدخل الشك على النفس باحتمال التغيير والزيادة كم
لما حكي عن دوبر وابنه والاصمعي من انهم ارتجلوا الفاظا لم يسبقوا اليها او البناء على اصل
فاسد كالقياس المحكي عن المازني من انه كان يقول ما قيس على كلام العرب فهو من
كلامهم او الكلام التقصير في الاستقراء لما حكي عن يونس وابي عمرو من انهما قالا ما انتهى الينا
مما قالت العرب الا اقله كيف واطمئنان النفس بحكاية امثال من ذكرنا عن مثل ما ذكرنا
فلا يقابل بالشك والمازني انما اراد القياس في التراكيب والمشتقات وبالجملة ما وضع
بالوضع القانوني اي ان ما جرى على قانون لغتهم فهو من كلامهم وما كانت القواعد
لتبنى الا على العلم كما ترى في نحو كل فاعل مرفوع وكل ما كان افعل فعل فاعله على مفعول ويونس عام
وابو عمرو انما ارادا ذلك خطب الطلعة ومنثورهم وما يحفظ من محاوراتهم ومعلوم ان ماخذ
اللغة سيما المهجور الالسنة في المحاورات وان لم يكن مما يحفظ وما كان غرض المتكبعين
عمن كان يخترق احياء العرب حفظ ما يسمع من محاوراتهم واني لهم بذلك وانما يحفظ المثل
والكلام المشتمل على حكمة او مستطرف والخطبة البليغة وبيت الشعر والقصيدة
ونحو ذلك وهو قول الخليل رح ما فاتنا من شعرهم الا القليل ولا وصل الينا من نثرهم
الا قليلا من كثير والوضع المحكي غير ثابت ولان كان فما كان ليخفى على العلماء الم
تعلم ان خلف الاحمر انشا ابياتا للعرب في فعال ومفعول (مفعل) من ثناء ومثنى الى عشار
ومعشر

ومعشر فانكر عليه الناس وردوا مقالته وقالوا ان المعروف انما هو ثلاث ورباع ثم معشر
ومنها الاستقراء والتتبع وهو العمدة في تحصيل اللغة وسائر العلوم العربية في
غير ما تواتر وليست مشافهة العرب في ذلك بضربة لازب بل يكفي الاطلاع الى ما حكي عنهم من
المنظوم والمنثور والمناظرات والمحاورات والنظر في مقاماتها حتى تستبين له قرائن
الاحوال وتعرف اوضاعها واحكامها ويفرق بين حقائقها ومجازاتها وهو طريق
من جاء بعد فساد اللغة ممن لم يكونوا علموه بالتواتر بل يكفي في ضبط القوانين تصفح ومجام
تصفح الكتاب وبعض المجامع كنهج البلاغة فانك اذا وجدته كلما جاء فيه فاعل
مرفوعا او مفعول نصبه قطعت بان تلك لغتهم التي لا تطيع السنتهم خلافها فاما قوا
قواعد المعاني والبيان فمدارها على المراعات والنظر في المحاورات والنقل المشافهة بل
العرب وغيرهم فيها سواء ومنها الترديد بالقرائن كما يقع للصبيان والاعاجم ومنها
وجود علامات الحقيقة كالتبادر وعدم صحة السلب وذلك باستقراء ما يحكى عنهم من المحاورات
مع مراعات المقامات وهذا ضرب من الاستقراء وربما تعرفوا الوضع بالاستنباط مما
ثبت بالنقل والاستقراء وهذا كما استدلوا على كون الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم
بصحة الاستثناء وذلك انه لما ثبت بالاستقراء او عن النقل ان الجمع المحلى مما يصح ان يستثنى منه وفضلاهم
كل فرد من افراده وقد علمنا ان الاستثناء اخراج ما كان داخلا ثبت ان جميع افراده
داخلة فيه وهو معنى شموله لها وكثيرا ما يستعملونه بالاصل وهذا كما تراهم يعدونه
الى ما يجدونه حقيقة عند اهل العرف في معنى فيحكمون بانه كذلك في اللغة لاصالة
عدم النقل كما في صيغ الامر والنهي والعموم وربما حكموا بالوضع لما يعقلونه لعدم ظهور لما هو
فائدة سواه كما في تعليق الحكم على الوصف او الشرط او الغاية والحق ان دلالة التقييد
من الوضع القانوني لرجوعه الى وضع الهيئة التركيبية فانا نعقل من هذه الهيئة كما نعقل
ان كان صالحا للمؤمن الاعطاء عند علم الصلاح وهكذا وبعضهم باصالة عدم النقل ثبت
اللغة واما القياس فقد عده ناس كثيرون في طرق الوضع وانكره اخرون والتحقيق
ان النزاع ان كان في اجراء الضوابط اللغوية في الجزئيات ورد الجزئيات الى الكليات

في شرحه م
على ما هو ظاهر استدلال المازني فيؤول الى على ان ليس ذلك من القياس فانا قد حصلنا بكثرة التتبع وطول الاستقراء في
التراكيب والاشتقاق قواعد وقوانين حتى كانهم نطقوا بها وقالوا الكلي كان كذا فكلمة كذا فان اجراء حكم الضابط
في كل ما عرض من الجزئيات انما هو بحكم ذلك الضابط المحصل بالتتبع ويكون نسبة الجزئيات كلها الى ذلك
الضابط على حد سواء وان كان في تسمية معنى باسم حقيقة لجامع بينهما كاسم النبيذ خمرا والنباش سارقا
واللائط زانيا بناء على جريان الحقيقة كما ذكر العضدي جماعة فبطلانه مما ينبغي ان لا يشك فيه وذلك انه لا بد
لدعوى القياس في التسمية من اثبات القياس الا دعوى انهم سموا كل مناسب باسم مناسبه وبالجملة في اثبات
هذه التسمية على العرب انما كانت بطريق القياس كما ادعى القائسون على ان الشارع انه ما يحكم على مناسب كلام
بحكم مناسبه وان لم يسمعوا ذلك منه وتتبع طرائق اللغات يكذبه فكم من متناسبين لا يجرون تسمية
احدهما باسم الاخر ولو على ضرب من المجاز فضلا عن الحقيقة والكلام في الواضع قبيل الفايت وحاشيته الى لعلمائم
في الحقايق **المقام الثاني** في الدلالة دلالة اللفظ بالوضع عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
بواسطة العلم بالوضع ومن عرفها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى العالم بوضعه كصاحب الكشاف
فقد تسامح على ما هو طريقة القدماء في التعاريف كيف لا والفهم من صفة السامع والدلالة من صفة اللفظ وهل
يعتبر فيها الارادة حتى يكون عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد ام لا كيف يكفي مجرد الا
نتقال ولو مع العلم بعدم الارادة حتى يكون الانتقال الى البحر عند ذكر الماء المعد دلالة ويكون لفظ العمى دالا
على البصر وكذا اللزوم على سائر لوازمه الذي استقر عليه اصطلاح اهل المعقول هو الثاني ولذلك كلام
اتفقت كلمتهم على تقسيمها الى المطابقية والتضمنية والالتزامية ومعلوم ان اعتبار الارادة في الاخيرتين يعنم
غير معقول لان التضمنية عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه جزء المعنى في ضمن ارادة الكل والالتزامية
عن كونه بحيث يفهم منه لازم المعنى في ضمن ارادة الملزوم وبالجملة ان يفهم الجزء واللازم لا على انه
مراد كيف لا ومتى اطلق اللفظ واريد به جزء معناه او لازمه لم تكن تضمنية قطعا ولا التزامية لان التضمنية
هي الدلالة على ما في الضمن والالتزامية الدالة على اللازم في ضمن ارادة الملزوم وكان من اعتبر الارادة
نظر الى اصل وضع الالفاظ للاعراب عما في الضمير والدلالة عليه فاذا لم يرد المتكلم معنى حال به عما
وضع له من اللفظ فمجرد الانتقال الى ما لم تتعلق به الارادة وليس من غرض الواضع في شيء فلا ينبغي
ان يسمى دلالة وهو وجيه لكن لا مشاحة في الاصطلاح ولما كان الغرض من الوضع انما هو تادية المراد باي
طريق كان

بواسطة العلم بالحقيقة والوضع لها وان اشتمل على الاخيرين عقلية لانها انما تصير الى المعنى المجازي والكنائي
طريق كان بطريق الحقيقة او بطريق المجاز او بطريق الكناية كان استعمال اللفظ في ذلك كله صحيحا
وكانت الدلالة على المراد بجميع تلك الطرق مما وضع لغرض الواضع ولم يهمنا تعبة الامر التسمية فانه
شيء منها بالكل وضعيا اما في الاول فظاهر واما في الاخيرين فانما انما يصير الى المعنى المجازي
او الكنائي بالقرينة فهو من عمل العقل ولكنه كان فالدلالة في ذلك كله معتبرة بالاجماع لاستعمال اللفظ
في المعنى وارادته به ودلالة المفاهيم من الاول فان التقييد بالشرط مثلا حقيقة في التعليق
موضوع له كغيره ~~[illegible]~~ بخلاف دلالة لحن الخطاب فانها لم تجئ بالوضع وانما عن الاوفدهى م
هي من حكم العقل فانه متى نهى عن الادنى فالاعلى بطريق اولى واهل العرف في محاوراتهم لا يختلفون في فهمها للتنبه
ظهورها وفي ذلك اجمع الناس على اعتبارها مع اختلافهم في دلالة وقريب منها دلالة النص على العلة
كحرمت الخمر لاسكارها فانه ذلك ان التعليل بالاسكار يدل على ان الاسكار علة في الحكم فكان التعليل والنص فتستبع م
على العلة دليلا من النص على العلية وفيه الحجة وصح ان يستدل بذلك الخطاب على الحكم في كل ملكم
على حكمه لدلالته على عموم امر كلي وهو ان ما علل به الحكم في المذكور علة للحكم على الاطلاق وهنا ضرب اخر
من الدلالة وهو ما يعقله الناس من التعريض فانها دلالة يعقلها الناس وربما يكون فيها وان لم
يوضع اللفظ فيها للمعنى ولم يستعمل فيه وانما يلوح اليه لما يعرض به تعريضا وضرب اخر ايضا يطلق الناس
عليه اسم الدلالة وان لم تتعلق به الارادة لكنه بحيث لو سئل المتكلم عن ذلك لقال انعم وهو كما يقتضيه
الامر بالشيء من الامر بما لا يتم الا به ومن النهي عن ضده فانك لو قلت لخادمك اشتر لي لحما عقل منك الناس
انك مما يبيح لها الخروج الى السوق ومحادثة الرجال وكان امرك لها بذلك الذي هو المال على ذلك
غير ان المعروف في ذلك استعمال الاقتضاء والاستلزام يقال هذا يقتضي ذلك ويستلزمه
ويقال ايضا يدل عليه واخرى هو ما يستلزمه الجمع بين الكلامين وذلك كقوله عز من قائل وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه يدل ويستلزم ان الحمل مما يكون في ستة
اشهر وكلما امكن من الاستدلال به فهو دليل وهي دلالة وبالجملة فلا يشترط في صدق اسم الدلالة لغة
وعرفا وضع اللفظ للمعنى ولا استعماله فيه ولا التلويح اليه بل يكفي مجرد فهمه منه وان لم تتعلق به الارادة
اذا عرفت هذا بان لك انما تكرر على السنة جماعة من الاستدلال على نفي الدلالة في كثير من
المواطن بانها ليست من الدلالات الثلث لانتفاء الاولين بانتفاء الوضع والتحول فيه والثالثة

بانتفاء اللزوم الذهني لا وجدلا لا نعدام الدلالة عند من يتطلب فهم الخطاب ويحاول فهم ما يريد
المتكلم منها كاهل التفسير والحديث وسائر اهل المنقول عن تفاهم العرف وكذلك اهل العلوم
المدونة لضبط القواعد الممهدة لفهم الخطابات كاهل المعاني والبيان والاصول لا غرض
لهم الا بيان ما يعقله الناس من التراكيب فهذا معنى اعتبار الارادة في الدلالة فاما اهل المعقول
فلما كان غرضهم انما هو ضبط الامور التي لا تتخلف اصلا لم يعتبروا الا ما كان بينهما تلازم
كلي بحيث كلما خطر الدال لحظ المدلول ومعلوم ان ليس ذلك الا تمام المعنى وجزئه ولازمه
الذي لا ينفك عنه في الذهن وان كان بينهما معاندة في الخارج لان الغرض التلازم في الذهن
ثم لا يلتفت الى ما وراء ذلك من ارادة او غيرها حتى ان المجاز الذي علم ارادته كالاسد يرمي
فالدلالة المعتبرة فيه عندهم انما هي دلالته على تمام معناه وهي المطابقة وعلى جزئه كالحيوان
في المثال وهي التضمنية وعلى الخارج اللازم كعريض الاعالي وهي الالتزامية دون المعنى
المجازي كالرجل الشجاع فيه لعدم الملازمة وحتى ان الدلالة في الحقيقة على تمام المعنى
ليست باعتبار ارادتها بل باعتبار الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى عند
العالم بالوضع فقد بان الفرق بين اهل المنقول والمعقول في الدلالة هؤلاء يعتبرون
ما يعقل من الخطاب ويراد منه واولئك انما يعتبرون ما كان بين اللفظ وبينه تلازم
في الذهن وان لم يكن معنى له ولا داخلا فيه هذا ومن الناس من انكر الدلالة الوضعية
من داس وزعم ان دلالة اللغات على معانيها طبيعية وان للحروف طبايع كالموجودات
العينية وان طبيعة كل لفظ مناسبة لطبيعة معناه وان الدلالة انما نشأت من
تلك المناسبة وسماه الجماهير عن قوس واحدة فان اراد بالدلالة التي زعم
انها طبيعية ما به يتفاهم الناس على ما يظهر من حج الطرفين فبطلانه غني عن البيان
وفي العيان ما يغني عن الاثر وان اراد اللفظ ما يدل بذلك عند من يعرف
طبيعته وخواصه وبذلك عرف ا

عرف المعنى اولا من التي بناء على انه لم يلق اولا الا عارف بطبايعه وخواصه ثم استعمل على ذلك وظهر الاختصاص
وصار هو الطريق للمعرفة عند من لا يعرف الطبايع والخواص كان له وجه وعليه فلا يبعد التزام كون الوا
هو اسم جل شانه خاطب من يهتدي الى المعاني بالمناسبة الى ان ظهر الاختصاص وصار هو الطريق في المعرفة
وتمام القول في الشرح **المقام الثالث** في تقسيم الالفاظ اعلم ان اللفظ الموضوع ينقسم ضروبا من الا
نقسام باعتبار نفس الدلالة وباعتبار الدال وباعتبار المدلول وباعتبارهما وباعتبار التفرق وعدمه **فينقسم**
باعتبار الدلالة الى نص وظاهر ومجمل ومؤول وذلك ان اللفظ الدال على معنى ان لم يحتمل بحسب اللغة والعرف
الذي وقع به التخاطب سوى ذلك المعنى فهو النص سواء كان تعيين ذلك المعنى بالوضع والاستعمال كقل
هو الله احد وله ما في السموات وما في الارض وهو بكل شيء عليم وعلى ما يشاء قدير وهو كثير **او بما**
قيام ما يمنع من الاحتمال كقدم زيد ودخل باهله ليلة قدومه وهذا الكثر او بحسب الاستعمال وان كان
على ضرب من المجاز كجرى الميزاب حتى ملأ الحوض وبنى الامير المدينة واحكم بوجها فان الناس لا يعقلون
منه سوى ذلك وان كان مخالفا لاصل اللغة سواء بالجملة فالنص ما تعين معناه الحقيقي او العرفي اما
اذا كان المعنى على خلاف ما تقتضيه اللغة والعرف لكن قامت الحجة القاطعة على ارادته كالرحمن على
العرش استوى فليس ذلك اللفظ نصا في ذلك المعنى اصطلاحا وانما هو مؤول كما سيجيء وان كان متعينا لان
تعينه لم يجئ من قبل اختصاص اللفظ به لغة او عرفا وانما جاء من الدليل الخارجي فلم يكن من الدلالة في شيء
بل وان احتمل بحسب اللغة والعرف سواه فان كان احتماله على السواء فذلك هو المجمل سواء كان ذلك
التساوي بحسب الوضع كالمشترك المستعمل بلا قرينة او بحسب الاستعمال كان تقوم القرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مع تعدد المعاني المجازية واستوائها وان لم يكونا سواء بل كان احدهما بحسب اللغة والعرف
ارجح من الاخر فاللفظ باعتبار ذلك الراجح يسمى ظاهرا وباعتبار الاحتمال المخالف له يسمى مؤولا وان قامت
الحجة على ارادة التاويل كالرحمن على العرش استوى وكل ما قامت الادلة على
ارادة خلاف ظاهره والعرف المشهور كاللغة فمن ثم لم يكن نحو جرى الميزاب وبنى الامير المدينة مؤولا لانه
كان مخالفا لاصل اللغة لاشتهار معنى العرف حتى صار حقيقة عرفية في ذلك بحيث لا يعقل اهل العرف
سواه ولذلك قلنا انه نص فاما ما لم يبلغ الى ذلك من المجازات الغير المعتبرة مما يدل على ارادة
المجازية منها فالذي يجب به السنة العليا الملاق اسم الظاهر عليها يقولون الظاهر من هذا الكلام

كما هو حاظ ظاهر في كل القرينة كذا بل صريحه نعم لا يقولون انه نص فيه وان تعين حتى يكون عاما وفق اللغة والعرف
العام بلا تاويل لكن ظاهر بزعمهم للظاهر واخذهم الدلالة الوضعية فيه وجرى عن الظاهر وانه داخل في المؤول
فان كان اصطلاحا فلا مشاحة واحسن ما حرر في ذلك ما وقع لشيخنا المحقق في اول المعتبر حيث قال النص
ما دل على المراد من غير احتمال وفي مقابلته المجمل وقد يتفق للفظ الواحد ان يكون نصا مجملا باعتبارين
كقوله تعالى يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فنص باعتبار الاعتداد ومجمل باعتبار ما يعتد به واما الظاهر فهو اللفظ الدال
على احد محتملاته دلالة راجحة فلا ينتفي معها الاحتمال وفي مقابلته المؤول والظاهر انواع احدها
ما كان راجحا بحسب العرف كدلالة الغائط على الفضلة الثاني ما كان راجحا بحسب الشرع كدلالة لفظ الصوم
على الامساك عن المفطرات وهذان وان كانا نصين باعتبار الشرع والعرف الا ان احتمال ارادة الوضع
لم ينتف انتفاء يقينيا الثالث المطلق وهو اللفظ الدال على الماهية فهو في دلالته على تعلق الحكم بها
لا بقيد منتظم دلالة ظاهرة الرابع العام وهو الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر فانه في دلالته على استيعاب
الاشخاص ظاهر لا قاطع واما المؤول فهو اللفظ الذي يراد به المعنى المرجوح من محتملاته كقوله تعالى وجاء ربك
وجاء ربك هذا انتهى ثم القدر المشترك بين النص والظاهر اعني راجح الدلالة بحسب العرف واللغة هو المحكم
لاحكام امره وحفظه من الاشتباه ولذلك وجب الاخذ به عند اهل اللسان والا لبطل الغرض من الوضع
وانسد باب التفاهم وهو ما ذكره ائمة التفسير واللغة وجاءت به الاخبار من ان المحكم ما عرف وتميز
وبالجملة فانه راجح الظاهر في المحكم من الاحكام غيره بل قد حكى صاحب مجمع البحرين في مادة شبه اتفاق
الكل عليه والمشترك بين المجمل والمؤول اعني المرجوح هو المتشابه عندهم وقضية اطلاقهم دخول التا
ويل وان قام عليه الدليل ولا يرد ان المتشابه ما لا يعرف المراد منه كما ان المحكم ما عرف لان المدار في
التشابه على مخالفة الظاهر باعتبار اللغة والعرف والتفاهم وان كان باعتبار الدليل غير مشتبه واما ما كان با
عتبار الدال فينقسم باعتبار دلالة جزئه وعدمها الى مفرد ومركب فذلك انه ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه فهو المفرد ولا سواء كان ذلك لبساطة لفظه ومعناه كهمزة الاستفهام وكلما كان من حروف
المعاني المفردة على حرف واحد او لبساطة لفظه فقط كما او معناه فقط كلفظ الجلالة او مع تركب معناه
او لعدم دلالة الجزء كالزاء من زيد او لعدم قصد الدلالة سواء كان المدلول جزءا من المعنى كحيوان ناطق
علما او لم يكن كعبد الله علما وان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب وان لم يحفظ بكلام حرفيته

بل كان احدهما منويا كالمستتر في الاوامر ولا بد في المضارع والمنسوب والتثنية ونحو ذلك فان ما يدل عليه والجموع
حروف المضارعة ليس جزءا من معنى الفعل لان معناه الاخبار عن حدث وزمن الحال والاستقبال و
المستقبل والتكلم والخطاب والغيبة ليست جزءا من ~~ذلك~~ وهي معان حرفية لم تقصد بالذات ولكن
تلحق تبعا للغير وهو معنى الفعل مستقل بالملاحظة وكذلك ياء النسبة فان معنى بصري
ذات منسوبة الى البصرة وليست النسبة المدلول عليها بالياء جزءا من ذلك وكذلك الالف والواو في
وزيدون فان معنى الاول اثنان اسم كل واحد منهما زيد والثاني جماعة اسم كل واحد منهم زيد وانما
من ملاحظة معنى التثنية والجمع تبعا والة وهكذا كقائمة ونحوه فلذلك لم تعد هذه المذكورات في المر
كبات الا ما شذ به ناس على غير بصيرة وهذا بخلاف قامت فان التانيث انما لوحظ بعد تمام معنى
الفعل ~~وتماكقولنا في النسبة في الكلام على الخبر~~ ومن عرف المفرد باللفظ الواحد هو
المعروف بين قدماء النحاة من شمل عبد الله علما والمركبات نقلا الى اعرابه باعرابين اعتبارا للدلالة التي
ولا مشاحة لكن يتجه عليه ان دعوى حكم العرف بان ضربت وتناولي ونحو لفظتان في حيز المنع الا ان تعتبر
الدلالة فيرجع الى الاول ويلغو الوحدة الصورية وينقسم المفرد الى الثلاثة المعروفة لان ملاحظة
معناه ان كانت لغيره فذلك الحرف وان كانت لنفسه فان دل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة فهو
الفعل والا فهو الاسم وقد عرفت الفرق بين الملاحظتين في الكلام على الوضع لكن دلالة هيئة الامر على
الزمن المستقبل لا تخلو من غموض حتى انه ربما تخيل ان دلالته عليه بطريق الالتزام نظرا الى ان الامتثال انما
يكون فيه وربما قيل ان زمانه الحال نظرا الى الطلب وكلاهما خطاء اما الاول فلاستلزامه
الامر بما اتفق عليه اهل العربية من اعتبار الزمان في معنى الفعل ودلالته عليه واما الثاني فلما عرفت انفا
من ان فعليته ليست باعتبار الطلب والجواب انه لا كلام بين اهل المصرين في ان معنى افعل لتفعل على
ما هناك ان اهل البصرة يزعمون انه وضع ابتداء واهل الكوفة انه عينه ولذلك سموا القسمة وا
الامر البين فقد اتفقوا على احقية المضارع في مفهومه وكيف لا يكون بمعناه وقد عرفت ان فعليته
ليست باعتبار الطلب الذي هو انشاء بل باعتبار الحدث ونسبته الى المامور في احد الازمنة ودلالته عليه
في فيه وان المعنى الطلب منك الفعل في الزمن المستقبل والمركب الى تام وناقص فالتام ما اشتمل على نسبة
تامة بين الطرفين تتم بها الفائدة وهو الكلام عند النحاة والنسبة عبارة عن العلاقة بين المعنيين

باعتبار دلالة الهيئة التركيبية عليها فلا يسمى ما بين القيام وزيد في الخارج بمجرد صدوره عنه مثلا نسبة
حتى يدل عليه نحو قام زيد او قيام زيد ثم ان كانت تلك الهيئة مما تدل بالوضع على حمل احدهما على الاخر والاخبار
به عنه كقام زيد وزيد قائم فالنسبة المدلول بها عليها هي التامة والتركيب المشتمل عليها هو التام لتمام الفائدة
به وان لم تدل على ذلك كقيام زيد فهو الناقص لعدم حصول تمام الفائدة به والنسبة المدلول بهيئته عليها
هي الناقصة فكان اتصاف النسبة والتركيب بالتمام والنقصان باعتبار الدلالة اللفظية والا فالعلاقة
الخارجية بين القيام وزيد مثلا واحدة فاذا دل عليها نحو قام زيد كانت تامة والتركيب تاما واذا دل عليها نحو
قيام زيد كانت ناقصة والتركيب ناقصا ومن هنا تعرف ان ما يتوهم من دلالة الوصف على النسبة التامة بين الذات
المأخوذة فيه وهو الصفة من حيث ان معناه شخص ذو ضرب خطاء لان الموضوع للدلالة على النسبة الناقصة
انما هو هيئة التركيب الناقص كضرب زيد واما الوصف فانما وضع للذات المتصفة بالمبداء وان جاءت النسبة
تبعا ولذلك كان مفردا او وقع طاهرا بين الدلالة على الذات المتصفة والدلالة على نسبة الصفة الى الذات والا
والمفرد والثاني مركب ثم ما ذكرناه من اشتمال التام على النسبة التامة في الخبر ظاهر واما الانشاء فما حصل فيه الانشاء
بالاداة كالاستفهام والتعجب والتمني والترجي والعرض ونحو ذلك فالنسبة في الكلام الذي تدخل عليه الاداة واما
الذي بلا اداة امر او نهي او استفهام او تعجب او نحو ذلك وكذا الكلام في الطلب فان النسبة التامة بين الحدث والمأمور
ولما كما عرفت وانما انشئ بالهيئة الطلب كما انشئ بالهمزة وقد جاء الاستفهام وبما التعجب وان كان الانشاء بمجموع الكلام
كصيغ العقود والايقاعات فالنسبة بين الموقع وما اوقع ومن الناس من زعم ان لا نسبة فيها وانها كالادوات
جئ بها لايقاع معاني افرادية كالبيع والصلح والاجارة والنكاح والطلاق والعتق ونحو ذلك بازائها كا
الاعلام ووقعت بها وذلك انه ليس هناك الا ايقاع هذه المعاني بتلك الصيغ والحق انها الفاظ
مركبة مشتملة على النسبة فانه لا يرى انك اذا قلت بعت منشاء توقع وتنسبه الى نفسك لانه لا يجد
نفسه علم واتيان بكلمة بها يقع البيع كالهمزة التي بها يقع الاستفهام ولما تزيد بلا انها على النسبة
انها تدل على نسبة خارجية من حيث انه من اوقع شيئا من هذه العقود مختارا قاصدا فلا بد وان يعرض
له قبل التلفظ بها حالة نفسانية كقطع العلاقة في البيع والطلاق والعتق وهي تدل على ثبوت ذلك
في النفس كما يزعم من ذهب الى انها اخبار كيف ولما في النفس ليس ببيع ولا طلاق ولا اعتاق فان ذلك كله
انما يقع بصيغها المقصود بها الانشاء وانما تريد ان بها تقع النسبة وتنشاء وليس هناك غير
ذلك

لصفا ومثلا وم

البيع

بصيغهام

وستفادم
ذلك وبالجملة فبقولك بعت يحدث البيع ويفهم منه ان مع هذا البيع وقع منك وانك انت الذي
انشأته فانه كلمة تامة لا يحتاج معها الى سؤال فهذا الذي نريد بالنسبة التامة ههنا وهو قولهم
ان الكلام الانشائي ليس لنسبته خارج اي ليس للنسبة المفهومة منه خارج تطابقه او تخالفه وهذا المعنى كما
في هذه الصيغ ظاهر واما ما كان الانشاء فيه بالاداة فنسبة الكلام فيه وان كان لها خارج لكنه ليس على نحو
الاخرى ان نسبة القيام الى زيد في هل قام زيد انما هي على انها مستفهم عنها بخلاف ما بينهما في الخارج
فانه ليس كذلك وانما هو الثبوت او النفي وبالجملة فهم انما يريدون بقولهم الخبر ما كان لنسبته
خارج تطابقه او تخالفه خارج على نحوها لا فرق بينه وبينها الا بالاعتبار فمن حيث انه يستفاد من
اللفظ يسمى نسبة لفظية ومن حيث ان في الخارج بينهما انتساب اما بالثبوت او الانتفاء يسمى نسبة
خارجية وهما امر واحد بل اللفظ موضوع للدلالة على الامر الخارجي ومع قولهم والانشاء ما
ليس كذلك تناول ما لم يكن لنسبته خارج اصلا كما في العقود والايقاعات وما كان ولكن ليس على
نحوه كما في مدخول الادوات فقد بان ان الانشاء ان تعلق بالنسبة فلا خارج له وان لم يتعلق بها
وانما تعلق بما يتعلق بها فلنسبة الكلام خارج لكنه ليس على طرز ما ثم الانشاء عندهم اما طلب
وتنبيه وكل منهما على انحاء وذلك انه ان كان لطلب الفهم فهو الاستفهام وان كان لطلب الفعل على وجه
استعلاء او المساواة او الخضوع فهو الامر والالتماس والسؤال ويسمى الدعاء ايضا اذا كان من السافل
وان كان لطلب الترك فهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فهو التنبيه كالتعجب والنداء والقسم والتمني والترجي
ونحو ذلك مما فيه تنبيه السامع على ما عرض له وايقاعه له كما في العرض ولذلك يسمون الادوية للتنبيه
ولم تجر عادتهم في هذا الكتاب بالتعرض لصيغ العقود والايقاعات فكانهم انما ارادوا التقسيم ما وضع
للانشاء دون ما نقله الشارع اليه ولذلك لم يعدوا منه التحريض والشكاية والوعد والوعيد ونحو
ذلك وان كان التنبيه على هذه المعاني ملحوظا فيها الا انهم لم يعتدوا بهذه الملاحظة من حيث
انها انما جاءت تبعا ولذلك لم يوضع لها لفظ يدل عليها والا فالخبر كذلك فان كل خبر متضمن
للاخبار لكنه لا يدل الدلالة على انشائه بهذا الخطاب وانما جئ تبعا ثم ههنا امور لا باس بالتنبيه
عليها في هذه المعاني الاول ان الفرق بين الخبر والانشاء وتمايز حقيقتهما وتعريفهما فقد يكون باعتبار
ثبوت المرجح الخارجي وعدمه كما تقدمت الاشارة اليه وقد يكون باعتبار احتمال الصدق

ا

ا

لتعيين احدهما النفي كما في انكار الدعوى والثاني الملامة والتوبيخ كما تنكر عليه فعلا اي لامر فيه عليه وبخه وهو
في الاول من الاول وفي الثاني من الثاني ثم ان الاول لا يخرج من توبيخ ايضا ولكنه على ادعاء وقوعه لا على ايقاعه اذا
ومن انه عني وافتح كانت تنكر وتوبخه وتقفيه وتلومه وتوبخه على ادعائه او استحسانه او هو احسن بما فيه
الثالث التقرير واغلب ما يكون بالم واما والعرض حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بما بعد النفي ويجعل
ذلك عليه وتوجه ما يريد ان يوجه عليه من توبيخ ونحوه ولم نعز لكم ما سبق كم من تذكر اولم نكن ارض
الله واسعة فتهاجروا فيها او امتثال منه نحو الم نشرح ووضعنا الم يجدك يتيما ووجدك ضالا الم
يجعل كيدهم وارسل الم نربك فينا وليدا ولبثت لو غير ذلك نحو اليس الله بكاف عبده وحيث كان
التقرير بما بعد النفي حسن عطفا الموجب عليه كما في الايات المذكورة الم نشرح ووضعنا وبما كان بعد
النفي والصاحب انه اذا كان بما يعلم ثبوته فوقع فيه بالنفي ليكون ابعد من توهم التلقين واذا لم يكن كذ
لك وانما يريد ان يستبين ما عنده نحو متيقنا بعد لا ادل كما قال نحو انت فعلت بالهتنا الرابع التعجب
نحو كيف تكفرون بالله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ما لي لا ارى الهدهد مال هذا الكتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة ما لكم كيف تحكمون الم تر الى ربك كيف مد الظل ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها وقد جمع في الاولين مع التعجب التوبيخ الخامس العتاب نحو الم يان للذين امنوا
ان تخشع قلوبهم لذكر الله عفا الله عنك لم اذنت لهم السادس الاستبطاء كقوله نحو متى نصر الله
السابع التذكير نحو الم اعهد اليكم يا بني ادم الا تعبدوا الشيطان الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه الثامن الافتخار نحو اليس لي ملك مصر والتخاوي
مع ذلك من تقرير التاسع التهديد والوعيد نحو الم نهلك الاولين العاشر التهويل نحو الحاقة ما
الحاقة القارعة ما القارعة الحادي عشر التسهيل وهو عكسه نحو وماذا عليهم لو امنوا الثاني عشر التنبيه
ولكن فيه ايضا ما الثالث عشر الامر نحو اسلمتم فهل انتم منتهون الاتصبرون اي اسلموا وانتهوا
واصبروا الرابع عشر التنبيه ومرجعه الى الامر نحو الم تر الى ربك كيف مد الظل اذ الغرض التنبيه على النظر
والمعنى انظر الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فاين تذهبون لما فيه من التنبيه على
الضلال الخامس عشر الترغيب نحو من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا هل ادلكم على تجارة تنجيكم
الثامن عشر السادس عشر النهي نحو اتخشونهم فالله احق ان تخشوه بدليل فلا تخشوا الناس ما غرك

او اواسط
الت صنع

يام

قطع الرجاء نحو من ينصركم
من بعده ابن المعتمر
من عرف

ومن هذا القبيل ان في ما يدل على المبالغة لا يستلزم نفي الاصل ومن هنا اشكل نحو وما ربك بظلام للعبيد وما كان
ربك نسيا والجواب انه انما جئ به على التكثير في مقابلة العبيد ولفظا ومعنى كما قال علام الغيوب لكثرة العلم
لكثرة المعلوم ولما جاء ما المعلوم مفردا جاء به بلا كثرة كعالم الغيب ان فعالا قد يجئ للنسبة اي ليس بذي ظلم كما
ل وليس بذي رمح وليس بنبال او انه سيق للتعريض اي ليس كغيره من الملوك ظالمين كثيرا ما يجئ الطلب
بمعنى الانشاء فالاثبات بمعنى الامر نحو والوالدات يرضعن والنفي بمعنى النهي كلا يمسه الا المطهرون
ولا رفث ولا فسوق في الحج وذلك ان الكلام في هذه الايات لو كان على حقيقته من الاخبار لم يحتمله فيما اخبر به
الحكيم العليم تعالى اذ رب والدة لا ترضع ومطلقة لا تربص ومحدث يمس وحاج يفسق وقد يجئ بمعنى الدعاء نحو
واياك نستعين اي اعنا قاتلهم الله ولعنوا بما قالوا تبت يدا ابي لهب فانه دعاء عليهم ويجئ الانشاء بمعنى الخبر
كقولهم اولم تستحي فاصنع ما تريد وقوله هل اتى على الانسان حين من الدهر في قلوبهم مرض ام ارتابوا ام يحسدون
الناس على ما اتاهم الله من فضله وتقول العرب هل لك في كذا مبتدا ام حسبت ام انت ظالم وتقول في تالي الدعاء وما
لهم الا ستغرى ما الذي يخوفوا عليهم ولو استباحوا فما لهم لعزمهم من رسول امر جاءهم هي جهاد بدرية ولا مقام
لمقام خير للاعراب فانه استفهام بمعنى الخبر وهو قول اهل البصرة انها ابدا بمعنى بل والهمزة
الانشاء التعجب

من اقسام الانشاء الاستفهام وحقيقته طلب الفهم وادواته حروف واسماء الهمزة وهل ومن وما
ومن وكم وكيف واني ومتى وايان وقد يطلقها فيه امور احدها الانكار ومرجعه الى النفي وضميره ان يكون ما بعد
الاداة غير واقع ومدعيه كاذب نحو فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون الكم الذكر وله الانثى انؤمن لك وا
لا ان ذلون انؤمن لبشرين مثلنا اي لا يكون هذا اشهدوا خلقهم افاصفيكم ربكم بالبنين اصفينا بالخلق الاول
اي ما كان افسحر هذا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه اي ليس بسحر ولا يحب هذا هل يهلك الا القاسقون هل
نجازي الا الكفور اي ما يهلك وما نجازي فمن يهدي من اضل الله اي لا يهدي الثاني التوبيخ ولا يكون الا على امر
واقع نحو اتعبدون ما تنحتون اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين اغير الله تدعون افكا الهة
دون الله تريدون اتاتون الذكران من العالمين اتاخذونه بهتانا وسمي هذا انكار توبيخ والاول
انكار ابطال وذلك ان في كل منهما انكارا الا ان لكل منهما معنى غير الاخر وتوضيحه ان الانكار يجئ للتحقيق
لمعنيين

الاهرص

مقام

من
اقسام

والكذب وعدمه وقد يكون باعتبار مقارنة المعنى للفظ وعدمها وقد يكون باعتبار الاشتمال على
الحكم وعدمه والمعروف تعريفهما بالاعتبارين الاولين ويجوز تعريفهما باعتبار الاخيرين وتمام القول
في ذلك يجيء انشاء الله تعالى اول باب الثاني ان الحكم اما نفي واثبات والغالب في النفي تعلقه بالقيد
وتوجهه اليه فاذا كان القيد هو المحكوم به بحسب اقتضى ثبوت المحكوم عليه ووجوده كما جاءني حوك فانه يقتضي
ظاهرا ان لك حاكا وان كان القيد امرا زائدا على الحكم كما جاءني حوك راكبا اقتضى ثبوت النسبة والطرفين ود ل
بمنطوقه على نفي الركوب وبمفهومه على ثبوت اصل المجيء وذلك ان تخصيص النفي بالقيد يشعر بثبوت المطلق والا
لكان عبثا ولقد نوه الشيخ عبد القاهر بهذه القاعدة وامر بالمحافظة عليها حتى قال وهذا مما لا سبيل الى شك
فيه وهو ما يجب ان لا ينسى من ان النفي يتوجه الى القيد الزائد وكثيرا ما يجيء متوجها الى القيد والمقيد
معا كقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فما تنفعهم شفاعة الشافعين لا يسئلون الناس
الحافا وقوله عليه السلام لا حب هنيئا ببعادة اذ المراد نفي الشفعاء والسؤال والمنار من راس وقيل ربما
توجه الى المقيد دون ملاحظة القيد كقوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون والحق انه من قبيل
الاول اذ المراد انهم غير متصفين بهذه الصفة اعني الاصرار مع العلم وكيف كان فمثل هذا ونحوه لا
يرد نقضا على الضابط الذي ذكره الشيخ كما توهم ناس فانه انما اراد ان يبين حقيقة هذا التركيب عند تجرده عن القرينة وحقيقة دخول
النفي على الكلام المقيد والمتبادر منه عند الاطلاق ولا ريب ان المتبادر من الاطلاق انما هو اختصاص النفي با
لقيد والا لم يتقيد حسبما يعقل الناس من نحو ما جاءني زيد راكبا وما اعطاني الفا جيادا ولا نعطى بين الناس ولا
تقربن بحد السيف الا ان تقوم قرينة على عدم ارادة ذلك فيصح ويكون حينئذ مجازا في الهيئة التركيبية
كغيره من الحقائق غير انه لا يصح ذلك في كل مقام ولا يجيء انشاء الله تعالى من ان التنافي المجاز والحق لا بد من اشتراط نقل
الاحاد فلا يصح ذلك في الامثلة المذكورة ونحوها ويراد نفي الفعل مطلقا او النفي عنه كذلك الا انه
ويل المجموع من القيد والمقيد بامر واحد كما يقول لك اعطاك الفا جيادا فتقول ما اعطاني الفا
جيادا اي لم يقع ما ادعيت علي وذلك ان الجواب اذا جاء ردا للسؤال على طبقه لم يكن له مفهوم الا
ان تقول ذلك ابتداء وتريد نفي اصل الفعل فلا يصح بحال ومن هذا الباب اعني ما صح فيه ارادة نفي الكل
باعتبار تأويل الجملة بشيء واحد ما يقع في باب التعريض كما تقول لصاحبك معرضا انا لا اطرد الضيفان
عيانا ولا اكل اموال الناس ظلما وعدوانا وليت امي براسية فقد رفعت لها الاعلام ولا اخي بسارق قد
فقور

قطعت يداه ورجلاه اذ المراد لست مثلك قال ولا يحب الله التوسع الخبيثة اعني التي انه ليس كالاول ولا اي
كامات ولا احي كاحيك وقريب من هذا قوله تعالى يسئلون الناس الحافا اي ليسوا الفقراء من الفقراء يسئلون
الحافا وكذا قوله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اي ليسوا الغير من الناس يذنبون ويصرون
وهم يعلمون وتقول نزلنا في ارض لا يختلى منبتها ولا تعضد اشجارها وبين اشجارها لا يجتنى ثمارها وفي
دار لا يشكل بنيانها ولا يسكن بجوارها وارض لا ينبت فيها ولا شجر فيها [illegible] ولا يجمع من الحا اللة
دلالة على [illegible] ثم كان [illegible]
يطيع وكذا يصح ارادة الاصل حيث يجعل قيد النفي نفسا ما عليه كما في الكلام اي تركت
فريم الكرام ايدا او سترته عليه نفسه كما في فاعطيه وما [illegible] فاتني
الاعطاء والحديث وبالجملة ان اعتبر القيد ولا ثم جيء بالنفي رجع النفي الى القيد واقتضى مفهومه وقوع
اصل الفعل الا كما في ذلك اي بل اتاه وبيانه لم يزد في لا اعطيه بل شوقا اليه ومودة وان اعتبر النفي
النفي اولا ثم رجع القيد الى النفي كما في [illegible] اي تركت [illegible] الكرام ولم يزد في فاعطيه اي انتفت الزيادة
فيترتب على ذلك انتفاء الاعطاء وهذا هو التعويل في الفرق على القرينة والضابط المذ
كور انما هو حيث يحمل النفي على الجملة وكيف كان فمثل هذا ونحوه لا يجري في مثل ما اعطاني الفا جيادا وما
جاءني راكبا والضابط انما هو في مثل الامثلة ونحوها الثالث كثيرا ما يسوق الاصل والمراد نفي الوصف
على ضرب من المجاز كما في لا صلاة لجار المسجد الا كاملة ولا بيع الا من نحو ومنه قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى اي
حيوة طيبة او ناصبة والاهو يحيى على الدوام ومنه قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اي تراهم مقبلين
اليك بابصارهم لكنهم لا يبصرون بها ابصارا يتحققون ما هو بها اليه [illegible] خوفهم وقوله ولقد علموا لمن
اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون نفى العلم عنهم مع وصفهم به قبل ذلك
لعدم جريهم على موجب العلم وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى نفى عنه ورد الرمي له مع ثبوته في الواقع
واثباته له وقوله ادرمت واعادادونفي ما رتب عليه من الامر العجيب الذي [illegible]
[illegible]
ما هذا انسان انما الاسد وما الى حمار ما هذا حمار وانما الحمار عمرو وكذا ذلك على المجاز الرابع من النفي ان نفي العام
اي المطلق يستلزم نفي الخاص اعني المقيد ولا عكس وثبوت الخاص يستلزم ثبوت العام دون العكس

مربك الكريم اي لا تعجب السابع عشر الدعاء نحو اتهلكنا بما فعل السفهاء منا اي لا تهلكنا الثامن عشر الارشاد نحو اجعل
بينهما يضلون بينما التاسع عشر التحضيض نحو فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا وحيثما استعملت هل فيهما يلزم علامه
العشرون العرض نحو الا تحبون ان يغفر الله لكم الحادي والعشرون التحضيض نحو الا تقاتلون قوما
نكثوا ايمانهم الثاني والعشرون التجاهل نحو ءانزل عليه الذكر من بيننا الثالث والعشرون التعظيم نحو من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه الرابع والعشرون التحقير نحو اهذا الذي يذكر الهتكم اهذا الذي بعث الله
رسولا الخامس والعشرون الاكتفاء نحو اليس في جهنم مثوى للمتكبرين السادس والعشرون الاستبعاد نحو
لهم الذكرى السابع والعشرون المؤانسة نحو وما تلك بيمينك يا موسى الثامن والعشرون التهكم
نحو [illegible] الاستهزاء نحو اصلوتك تامرك الا تاكلون ما لكم لا تنطقون التا
سع والعشرون التسوية وهي هو الداخل على جملة يصح قيام المصدر مقامها نحو سواء عليهم ءانذر
تهم ام لم تنذرهم وما ابالي اقمت ام قعدت ولا ادري امر حاضر ام غائب وموجود ام معدوم
الثلاثون الاخبار نحو افي قلوبهم مرض ام ارتابوا هل اتى على الانسان حين من الدهر ونحو ما جات
[illegible] قوله تعالى افمن حق عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار اذ المعنى افمن حق عليه العذاب وصار
اهل النار انت تنقذه ثم لما طال الكلام اعيدت الهمزة لتوكيد الانكار والاستبعاد كما قال في الكشاف والظاهر ان
هذه المقامات على استبعادها احلاه منها الاخير من ملاحظة الاستفهام في الجملة لكن [illegible] المذكور باعن
ده او انحطاطه حسانه وهل استعمال الاداة في هذه المعاني على المجاز والاستفهام ملحوظ فيها على ضرب
من التضمين او انما ملاحظة هذه المعاني فيها على التضمين والاشراب وهي مستعملة في الاستفهام احتمالا
لان اظهرها في اكثر هذه المقامات هو الاول وربما ظهر الثاني كما ترى في قولك ءانت تعجب ملأ الا ادرى فلهما
اذ المعنى اي شيء من خلل في عدم رؤيته وان كان هذا السؤال لطلب الحال واظهر منه اعتباره في التقرير وذلك ان طلب
الفهم قد يكون للمستفهم وقد يكون لغيره ممن لا علم له بالمستفهم عنه كما في بعض مقامات التقرير وقد يكون باعتبار
المقام والسؤال لطلب الحال [illegible] وقد يكون باعتبار ان الرائي في اذا رأى ذلك يسئل كما في
لم ادعوك ولا تجيب الى الدعاء لكثرة ما صار كانه بحيث يسئل عن عدده وهكذا وهذه اقسام الامر ويجيء لمعان
تقارب هذه على ما سيجيء في بابه انشاء الله تعالى وكذلك النهي يجيء لمعان على ما يجيء انشاء الله تعالى ومنها التمني
ويكون بليت وهي الاصل نحو يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا يا ليتنا نرد يا ليت قومي يعلمون وبهل نحو
فلو ان

فلو ان لنا كرة فنكون ولذلك نصب الفعل بعد الفاء في جوابها والترجي ويكون بلعل وهي الاصل فيه وعسى وقد يستعمل في نحو
وقع المحذور مجازا ويسمى الاشفاق كما في نحو لعل الساعة قريب والفرق بين هذين القسمين ان الترجي للممكن
القريب المتوقع والتمني في البعيد والمستحيل ومنها النداء وقول النحاة ان يا بمعنى ادعو ولذلك نصبت
المنادى فانما يريدون بمعنى ادعو انشاء [illegible]
ويعبر عن [illegible] نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا قوم استغفروا يا ايها
المزمل قم الليل والنهي نحو يا ايها الذين امنوا لا تقدموا والخبر نحو يا ايها الناس ضرب مثل يا قوم
هذه ناقة الله لكم اية يا ايها الناس انتم الفقراء يا انت هذا تأويل رؤياي والاستفهام نحو يا ابت
لم تعبد ما لا يسمع يا ايها النبي لم تحرم ويا قوم ما لي ادعوكم وقد يستعمل مجازا في الاختصاص نحو نحن
يا بني فلان نفعل كذا [illegible] والتنبيه نحو الا يا اسجدوا
والتعجب والتلهف نحو يا حسرة على العباد والتأسف نحو يا ليتني كنت معهم وكثر ذلك في الكتاب المجيد
دون غيره من النداء بيا ايها لان الغالب فيه النداء لاستماع الاوامر والنواهي والمواعظ والزوا
جر والوعد والوعيد واقاصيص الامم السالفة وغير ذلك من الامور العظام والخطوب الجسام فنا
سب ان ينبهوا اشد تنبيه ويوقظوا اعظم ايقاظ ومنها القسم وهو انشاء الحلف لتاكيد المقسم عليه وانما
جرت به العادات في المحاورات والكثير ما يكون بالحرف كالواو والتاء وقد يكون الا بالفعل كاقسم بالله
وهو انشاء ايضا واما التركيب الناقص فهو ما عدا التام سواء اشتمل على نسبة ناقصة اضافية
كغلام زيد وقيام عمرو او وصفية كالمسجد الجامع والعلم النافع ومنه التوصيف بمشتق
حد او بما او عطفية وهي النسبة بين المتعاطفين المقتضية لاشتراكهما في الحكم او بيانية
وهي النسبة بين التمييز والمميز وعطف البيان ومبينه والبدلية وهي ما بين البدل والمبدل
منه الى غير ذلك من التراكيب التي بين جزئيها اتصال ولم تفيده بهيئتها الحمل والاسناد بل
مجرد الانضمام او لم يشتمل على نسبة اصلا كالمزجي نحو بعلبك اذ لو كان فيه نسبة
ناقصة لاستلزم تامة كاستلزام اضافة الغلام الى زيد والقيام الى عمرو ان لزيد غلام وان
عمرو قائم ومنه التركيب العددي كاحد عشر فان احد ما قيل ان ضم احد الى عشر وجعل اسما
لهذه المرتبة من مراتب العدد غير ان للمعنى الاسمي فيه اعني هذه المرتبة موافق للمعنى التركيبي اعني

واحد وعشرة بخلاف بعلبك ويحتمل ان يكون من التركيب كي العطفي بناء على ملاحظة العاطف اعني
الواو وان المعنى واحد وعشرة وعليه فيكون باقيا على المعنى التركيبي غير مجهول الاجزاء الى رتبة كما في احد
وعشرين وهو قول بعض النحاة انه بني لتضمنه معنى حرف العطف وعلى هذا فلا يكون من المزج في
شيء وكانهم انما تعرضوا لذكر الغالب على الاولين والاخير لا عصيانا لما فوق المستعمل استعمالا
صحيحا في هذه الثلثة فالاول والاخير في الاعلام والثاني في الحدود والرسوم ومن هنا يظهر
حال من عد منها المؤلف من حرفين او حرف واسم او حرف وفعل كما وقع للعلامة وغيره واما الجملة
الكبرى كزيد ابوه قائم فان قصد فيها الاخبار عن المبتدأ الاول حتى يكون المعنى زيد قائم الاب كانت
النسبة التامة في الاولى والثانية تقييدية وان قصد فيها الاخبار عن المبتدأ الثاني كما لا في المثال وانما
بزيد لتعريفه حتى يكون المعنى ابو زيد قائم كانت التامة في الثانية والاولى تقييدية وذلك ان التامة
تقتضي استقلال الطرفين بها فاذا اريد ايقاعها في الاول امتنع ايقاعها في الثانية لان حاصل الثانية يكون
ح خبرا او بالعكس لان الاسمين ح يكونان مبتدأ واني يجمع ايقاعان على امر واحد على المبتدأ الثاني في حكم
يكون خبرا اي جزءا من الخبر بناء على الاول ومبتدأ على الثاني وليس من الجمع بين الايقاعين في امر واحد
في دخلهم فهو جزاؤه بل الثانية تالية للاولى فاما الجملة الشرطية وجزاؤها فان التامة بين الجزاء والشرط
قيل ان سيق للتعليق وان سيق للسببية فالنسبة بين الجملتين اذ المعنى فيكون انه حينئذ الربط بينك
سبب لاكرامي وقد يقال انه على التعليق ايضا كذلك اذ المعنى الرامي معلق على مجيئك فهذا انقسام
اللفظ باعتبار الدال واما انقسامه باعتبار المدلول فسيجيء انشاء الله تعالى في باب العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد واما انقسامه باعتبار [illegible] واما انقسامه باعتبار التعدد في اللفظ
والمعنى وعدمه الى المترادف والمشترك والحقيقة والمجاز وذلك ان اللفظان تعددا مع
اتحاد المعنى فهو المترادف وان اتحد وتعدد المعنى فان اختص الوضع باحد المعنيين او المعاني
فذلك الحقيقة والمجاز حقيقة باعتبار ما وضع له مجاز باعتبار ما لم يوضع وان تعلق بالجميع
فان كان مع هجر الاول فذلك المنقول والا فهو المشترك سواء كان بين المعنيين مناسبة
او لم يكن وهذا هو المرتجل عند بعض الناس والمعروف من النحاة ان المرتجل ما لم يسبق له وضع
اصلا كسعاد وادد والكلية والجزئية من صفات المعاني وتقسيم اللفظ باعتبارهما الى الكلي
والجزئي

والجزئي تبعا للمعنى كما هو المعروف اصطلاحا غير ان تخصيص تلك القسمة بالمفردين لا معنى له لاستلزامه
خروج الكليات المترادفة والمشتركة وغيرهما وبالجملة لا دخل لاتحادهما او تعددهما في عروض الكلية
والجزئية والتشكيك والتواطي للمعنى اصالة وللفظ تبعا بل كما تعرض المتحد تعرض لغيره ومثله حصر
مشخص المعنى في العلم والضمير كما وقع للعلامة وغيره مع ان اسم الاشارة كذلك وكذا الموصول والمحلى
اذا كان ما معه معهودين وكذا المضاف اذا كان كذلك ثم الكلام على هذه الاقسام يقع في مباحث
الاول في المترادف والترادف اجتماع اللفظين على معنى في الوضع من المترادف وهو اجتماع الرديفين
على مركوب فهما مترادفان وهو من مستطرفات اللغة ومقتضيات الحكمة لما فيه من التوسيع في اللغة و
تسهيل الاستطراق الى الفصاحة والبلاغة والابداع في النظم والنثر واستقامة وزن الشعر
وامر السجع كما ترى في قوله حللت فيها سائلا فرايت جودا سائلا وفرق بين الهجر عن الجفن والوسن فيا
لك لو جئت بما يرد يعني لطالب وجاري لغات الناس او يريد بالهجر والوسن كالجفاء والنوم
الونف وهكذا فاكاد ما يتوهم كونه عبثا لا يليق بحكمة الواضع من افحش الخطاء هذا ظاهر فيما كان من
لغة واحدة واما ما كان من لغتين فلا كلام على ان وقوعه في اللغة بما لا مساغ الى انكاره كالا
والبشر والليث والاسد الى نحو سبعين والخمر والسلافة كذلك والقعود والجلوس
والنوم والوسن والسهاد والسهر والخوف والخشية والوقار والسكينة والبغي والكذب
والانجلاء والاعين والحرب والهيجاء والوغا والرغام والتراب وغير ذلك مما ائمة
اللغة على اثباته وان شئت فارجع الى كتب اللغة فانك تجدهم يقولون فيما لا يحصى هذا
وهذا بمعنى وربما جيء بالمترادفين [illegible] لا للتاكيد والاهتمام كما يعاد
اللفظ بعينه وهذا كما قال فالفوا قولها كذبا ومينا ويكثر هذا في الافعال كما تقول لا تخف ولا تخش
وربما انكره بعضهم ووقع هذا في الكتاب المجيد كما يحكى عن المبرد وهذا ايضا خطاء قال تعالى
انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وقوله لا تخاف دركا ولا تخشى وقوله لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقوله لا تبقي ولا تذر وقوله الا دعاء ونداء
سواء
ساداتنا وكبراءنا وقوله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب وقوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة والتقييد
في الفرقان في اصل الثبوت والجمع مراعاة الدقائق التي لا يتفطن لها اهل العرف باعتبار الاطلاق و

والشداد والضعفاء ثم في البعض لا يتم في الباقي وآية الترادف ان يصح قيام كل من المترادفين مقام الآخر الا لمانع
مانع كمنافرة احدهما لما تركب معه دون الآخر وهي من فوائده وما يحكى عن الامام الرازي من المنع والانكار خلاف
خطاء وليس من الترادف التاكيد وان حصل باجتماع المترادفين التوكيد وابين معنى التوكيد كالنفس والعين وكلا
وكل وجميع وما في معناها هي من معنى ما يوكد بها فالموكد والتوكيد لمعنى واحد لا يختلف الا باختلاف المؤكد وهو احكام
ما جيء به للتوكيد ولكل معنى من المؤكدات معنى وان هذا من وصفها المعنى واحد فكان خرطها في سلك المترادفات
كما وقع لبعضهم من افحش الخطاء وربما توهم ان الحد والمحدود مترادفان فكان نظرا الى انهما امر واحد
وان احد المترادفين اذا كان اشهر من الآخر جاز تعريف الخفي به كما تقول السلافة هي الخمر والغضنفر الاسد
والملحمة الحرب والكثير تعاريف الالفاظ من هذا القبيل وهذا خطا بين فان المحدود وكان مثلا موضوعا لما
هيئة من حيث هي واجزاء الحد الحيوان ناطق كل الحقيقة والهيئة التركيبية اعني هيئة هذا التركيب التوصيفي
موضوعة بالوضع الكلي للدلالة على النسبة الناقصة التوصيفية اعني نسبة الصفة الى الموصوف والقسم
بها وهي هنا كون الجنس متصفا بالفصل ومعلوم ان ليس شيء من هذه الثلاثة اعني الجنس والفصل و
هيئة المركب منهما موضوعا لماهية هذا النوع من حيث هي وانما الموضوع لها اللفظ الانسان
على ان هذه الهيئة التركيبية امر كلي لا يختص بتركيب دون آخر بل متناول لكل تركيب توصيفي كالمسجد الجامع
والعلم النافع والحيوان الصاهل والجسم الحساس فكيف يتوهم مرادفتها للنوع ومن الوهم ايضا عد التوابع
في المترادف كشيطان ليطان وخزج مزج فان الثاني لم يوضع لشيء اصلا ولا يستعمل مستقلا وانما
يؤتى به عند ذكر المتبوع في بعض المقامات تبعا للتوكيد وربما اريد به في هذا العرف ما يناسب المتبوع كما
تقول انما ابكي له في اللاد اشياء حسن [illegible] ونحو ذلك
الثاني في المشترك وهو ما وضع
لمعنيين او اكثر لكل معنى بوضع على حدة ولو من واضعين او اكثر متشخصة كانت تلك المعاني كالاعلام
او غير متشخصة كاسماء الاجناس المشترك بين طبيعتين او اكثر وجودية كعين وجون او عدمية كالامكان
المشترك بين العام والخاص او مركبة كقرء المشترك بين الحيض والطهر وخرج بالاول المجاز واستعمال الوضع
فيه مجاز وبقيد المعنى المشترك المعنوي لاتحاد المعنى الموضوع له فيه فلا حاجة الى قيد الحيثية الاخيرة
كما وقع في التهذيب وغيره وبقيد تعدد الوضع ما وضع لمتعدد بوضع واحد كالمبهمات على مقالة
العضدي ومن تبعه واما ما اتفق عليه اهل العربية والمعاني والاصول وغيرهم فذكره للايضاح ودفع ما توهم
من دخول

من دخول التثنية والجمع والمنسوب والمصغر ونحو ذلك مما يدل على امرين او اكثر لكن التحقيق في الاولين ان
المجموع لمعنى واحد وان الوضع انما كان له وفي الاخيرين ان الوضع للمقيد اعني الذات المنسوبة والمصغر
وهكذا وحيث لم يعتبر فيه المناسبة بين المعاني وكان الظاهر من الوضع الاستعمال وبقاؤه اذ المعنى ما
وضع مستعملا في معنيين او اكثر باوضاع متعددة كيف ولا دليل على الوضع والاشتراك الا الاستعمال
والتبادر خرج المنقول لاعتبار المناسبة فيه وهجر المعنى الاول بالنسبة الى العرف الناقل ولذلك سمي منقولا
والمرتجل عند اهل الاصول ضرب من المشترك بشرط عدم المناسبة وعند اهل العربية ما لم يسبق له
وضع اصلا كسعاد وادد ولا مشاحة ثم الكلام على المشترك يقع في مقامات الاول في وقوعه في اللغة
اختلف الناس في ذلك فالاكثرون على الامكان والوقوع وغالى ناس فزعموا ان في الحكمة ما يوجبه وعكس
آخرون فزعموا ان فيها ما يمنع منه وقال ناس ليس هناك ما يوجبه ولا ما يمنع منه ولكنه لم يقع واقوى
ما للموجبين امران احدهما انه لو لم يقع لخلا اكثر المعاني من الاسماء وذلك ان الالفاظ متناهية لتركبها
من الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية بل بعضها وهو مراتب الاعداد غير متناه فلو وضع لكل
معنى لفظ على حدة لبقي الاكثر بلا اسم الثاني انه لو لم يقع لزم ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب
والممكن لاستعماله فيهما حقيقة فلو لم يكن ذلك باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر عام
يتناولهما وذلك يقتضي اتحادهما فيه مع اختلافهما فيما عداه الا ان في الواجب واجب وفي الممكن ممكن
فلو لم يكن مشتركا للزم ان يكون الواحد بالحقيقة واجبا وممكنا وكذلك العلم والقدرة وسائر صفات الذات
ويتوجه على الاول بعد تسليم ان الذي يقتضي الحكمة الوضع انما هو ما اشتدت الحاجة اليه كما اشتهر من الحقائق
دون كل فرد من افرادها بل وربما اكتفي فيها بالوضع الجنسي دون الانواع كانواع الروائح فوضع لجنسها اللفظ
الرائحة والكيفية لانواعها النسبة كرائحة المسك والعنبر ثم ما داعي نفي الاشتراك الا ان يكون بين ما لا
يتناهى وهو مع امتناعه محال بالتمام وفي الاشتراك المعنوي ما يغني وعلى الثاني انه اذا اريد بوجوبه
انحصار الوجوب فيه بانها واجبة فظاهر البطلان لاحتياجها الى الموصوف والحاجة تنافي الامكان وان اريد ان
الذات المقدسة تقتضيه اقتضاء تاما لا يحتاج في الممكن فانه في حد ذاته لا يقتضي وجودا ولا عدما فهي واقعة ما
في الاختلاف فيه لا في الاقتضاء لا في الوجود المقتضى وان قلت اني يتم هذا على القول بان صفاته تعالى عين ذاته وان
ليس هناك شيء الا الذات كما عليه اهل الحق ومعلوم ان اشتراك القدر بين شيئين يقتضي تحققه فيهما وذاتها

عليها لتحقق مابه الاشتراك ومابه الامتياز والا فلا اشتراك فكيف يمكن لاحد ان يدعي ان هذا القدر المشترك بين الواجب
والممكن صفة حقيقية كي يلزم ما ذكرت بل امر اعتباري وهو كونه بحيث يترتب عليه الآثار وذلك لا يستلزم ان يكون
في الوجود غير الذات اذ ليس للامور الاعتبارية وجود وانما الوجود لمنشأ انتزاعها فان قلت الكلام انما هو فيما
وضع لفظ الوجود له لغة لا فيما اخذ منه ووضع اللفظ له بحسب الوجود الخارجي والكلام وكذا نقول في باقي
الصفات فالقدر المشترك في العلم مثلا انكشاف الاشياء وفي القدرة كونه غير عاجز وهكذا وبالجملة
فالقدر المشترك هو ما يترتب عليه هذه المعاني لو تحققت والاشاعرة حيث قالوا بتحقق هذه المعاني
في الواجب لتحققها في الممكن لم يحتاجوا الى ما تكلفناه على ان الاهري حكى عن مشايخهم معو ذلك القول
بالاشتراك اللفظي مخصوص بان صفات الواجب تع وان كانت زائدة لكنها مغايرة لصفات الممكن
بحيث لا جامع بينهما اذ كان ليس لذاته مثل كذلك ليس لصفاته مثل فيكون اطلاق الواحد كالعالم و
القادر عليهما بالاشتراك اللفظي ثم التحقيق بعد هذا كله ان هذه الصفات كالعالم والحكيم انما
وضعت لذات ثبت لها المعنى حقيقة واطلاقها على الواجب تع انما كان بتوهم انه كذلك والا فاهل
اللغة والعرف والتدقيقات الفلسفية في الزيادة والعينية ثم لما جرى الاستعمال بذلك وصار
كالاسم الموضوع لغير المعدوم صح الاستعمال على الحقيقة من دون ملاحظة الزيادة واقصى ما للمانعين
ان وضع المشترك خارج عن قانون الحكمة مناقض لغرض الواضع في التفصيل بوضع اللغة من
[71] هذا مع اسهل وجه لانه ان كان وضعه له ليدل على المعنى بالقرينة لزم الاول فان في تخصيص كل معنى
الاولم بلفظ غيره من التطويل بالقرائن والا لزم التكلف اذ الفهم والتفهيم لا يتأتى ح قالوا وما ظن انه منه فهو اما
الثاني م حقيقة ومجاز او مشترك معنوي اوليس من المجاز في العين مثلا ان يكون انما وضعت حقيقة في
الجارحة ثم استعملت مجازا في الجارية والورق والشمس لاشتراكها في الصفاء والضياء وانها وضعت
لقدر مشترك بينها كالمستدير الصافي اللمع وكذا يجوز في قرء ان يكون وضع للحالة المعتادة
للنساء وهكذا ومن المعلوم ان الامر اذا دار بين ان يكون المعنى واحدا او متعددا فالاصل الوحدة وكذا
اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالراجح المجاز كما سيجيء انشاء الله في مسائل الدوران والجواب ان الغرض
من الوضع غير منحصر في البيان التفصيلي بل كما يقصد التفصيل فقد يقصد الاجمال وربما وجب عند
اقتضاء

عند اقتضاء المقام اياه فوضع المشترك لذلك كما وضع اسماء الاجناس واقروا ما لله غاية الامر انه
اذا اريد الاجمال بين سائر الامثال جيء بالمشترك المعنوي وان اريد بين شيئين مخصوصين مع الكناية
جمع باوم عنهما جيء بالمشترك اللفظي والتصريح بهما او نحوهما كما تقول في الاول جئني رجل وفي الثاني عيني وفي الثالث زيد
وعمرو حسبما يقتضي المقام على ان حصول التطويل بالقرينة ممنوع لانها ان كانت حالية فلا اشكال
وان كانت مقالية فليس الغرض منها مجرد التعيين بل الدلالة على معنى مقصود ويحصل التعيين بالانضمام
الا ترى ان عينا في قوله عز من قائل عينا فيها تسمى سلسبيلا اختصت بالجارية بقرينة قوله قبل و
فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا وقوله بعده تسمى سلسبيلا مع ان كلا منهما انما جيء به للدلالة على معنى
جليل مطلوب بيانه وجاء التخصيص بالعرض وهل هي الا كقرائن المجاز كما في رأيت اسدا في الحمام يجيء
به للدلالة على ان الرؤية في الحمام لا لمجرد بيان التجوز وانما يلزم ما ذكر لو كان الاتيان بها لمجرد التخصيص
سلمنا ولكن مخالفته للحكمة في حيز المنع فان الاجمال او لا ثم التفصيل اوقع في النفس وابلغ في البيان
مع ان التوسعة في اللغة امر مطلوب من الواضع تقتضيه الحكمة هذا كله ان كان الواضع واحدا
فان كان متعددا كما هو الظاهر في الاشتراك فلا اشكال اصلا وقولهم انه ما ظن انه منه فهو كذا
من لم يتدبر مساقط الكلمات وموارد الاستعمالات ولم يعرف انحاءها ونحن نعلم بصريح العرف
ان نحو عين وقرء وجون ليس من قبيل المشترك المعنوي ولا من الحقيقة والمجاز ونضيف اليه
عدم النقل ثبت اللغة على ان اهل اللغة وحملة اسفارها وهم الذين تتبعوا المحاورات
وعرفوا مساقط الكلمات وميزوا بين ما وضع له اللفظ وما لم يوضع وما ينساق من الاطلاق و
ما لا ينساق وفرقوا بين المشترك وغيره والحقيقة والمجاز هم الذين انفقوا على ذلك وقسموا
الالفاظ الى هذه الاقسام حسبما شاهدوه وعرفوه من مقاصدهم في مصادرهم ومواردهم وانى
ان ج يتم ما زعموه في الاضداد ولا قدر مشترك بينها ولا مناسبة فان قلت كلا المتبادر من اطلاق
العين انما هو الباصرة دون سائر المعاني وتلك آية المجاز قلت اما الباصرة والجارية فهما
دائما كفرسي رهان واما نحو الورق فهي تابع تبادره بعض المعاني لكثرة الاستعمال مع العلم
بعدم النقل وبعد الاستعمال فان اقصى ما نقول في الاستدلال بالتبادر على الحقيقة ان التبادر
دليل الحقيقة ولم نقل ان عدمه دليل المجاز ومنعه من كثرة الاستعمال وما سيجيء في علائم الحقيقة

والمجاز من ان عدم التبادر دليل المجاز انما يراد به ان يكون بحيث لا ينصاد اليه الا بواسطة كما في اسد في
الشجاع وهذا بخلاف ما نحن فيه كالعين في الورق فانا استعملنا لفظ العين فيه فانما نستعمله فيه
على وجه الاستقلال استعمال اللفظ في معناه الذي وضع له بانفراده لا تبعا لاستعماله في الجارحة
او الجارية ولو كان كما زعموا لما استعمل فيه الا بعد تعقل الواسطة حسبما نشاهده في المجازات
واستوضح ذلك في اسد فانك لا تذهب منه الى الرجل الشجاع حتى تعقل حقيقته والعلاقة بينهما
ثم تنتقل من المعنى الحقيقي اليه مع ما هو عليه من كثرة الاستعمال فما ظنك فيما قل استعماله فيه كالعين
في الورق فكان ينبغي على زعمهم ان لا ينصاد اليه الا بعد ملاحظات لكنا نصير اليه بعد قيام قرينة التعيين
بلا تأول ولا حاجة الى ملاحظة المعنى المتبادر كالجارحة او الجارية وعلاقة بينهما واحتج من قال بالا
مكان وعدم الوقوع ببطلان حجة المانعين مع امكان ان يكون ما ظن انه منه من قبيل المشترك
المعنوي او الحقيقة والمجاز وقد عرفت الجواب وحيث بطل متعلق الموجبين والمانعين والقا
ئلين بالامكان وعدم الوقوع تعين القول بالامكان والوقوع كما هو المعروف غير ان ناسا ممن
يقول بالوقوع في اللغة زعموا انه لم يقع في القرآن المجيد محتجين بان استعمال المشترك لا يخلو
عن احد امرين اما التجرد عن القرينة المعينة للمراد او الاقتران وكلاهما ممنوع على الحكيم سيما في الكلام
المعد للاعجاز فانه نقص يجب تنزيه القرآن المجيد عنه اما الاول فلاستلزامه نقض الغرض من انزا
ل الكتاب من بيان الاحكام والدلالة على الحاكم والوعد والوعيد والاعتبار بالاقاصيص واما الثاني
فلاستلزامه التطويل من غير فائدة لتوقف عليه كما في الاطالات البليغة وكلاهما في حيز المنع اما
الاول فلان البلغاء كما يقصدون البيان التفصيلي فكثيرا ما يقصدون البيان الاجمالي حسبما
يقتضيه المقام ويتعلق بالغرض حتى لو وقع التفصيل في ذلك المقام لكان غير مطابق لمقتضى
الحال ولخرج المتكلم به عن ميدان البلاغة وكم في الكتاب العزيز من اجمال غير المشترك مما لا
نزاع فيه لاحد اما المخصوص بالاشتراك المعنوي كما في اسماء الاجناس وغيره كما في الادوات
وامام الموضوعة لذلك كما واما الثاني فلان ايجاد القرينة ان كانت حالية فلا اطالة اصلا
وان كانت مقالية فقد عرفت ان الدال على التعيين انما هو ضمها وهي مستعملة في معنى اريد
بيانه ولو فرض انه انما جيء بها للبيان فهو كان يقال ثلثة قروء وثلثة اطهار او حيضات وعسعس
مدبرا

من لوازمها فلا نسلم ان ذلك مخالف للحكمة كيف والاجمال ثم التفصيل اوقع في النفس وابلغ في البيان هذا مع
لام ما في تطلب القرينة عند ذكر المجمل والاستعداد للامتثال من الثواب الجزيل بل يجب استعماله لابتلاء المؤمنين
اهل التحرج والتسليم عمن في قلبه مرض الذين يقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا كما هو الشرع في استعمال المتشابه
مع انه قد وقع فيه عيانا كالاقل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقال والليل اذا عسعس
ودعوى ان ما وقع فيه كان من قبيل من احد القبيلين وانه حين النزول لم يصل الى هذه الحدود مما لا يسمع
بعد الذي اسلفناه على ان ما ذكروه لو تم لاقتضى عدم الوقوع في اللغة المقام الثاني في انه على خلاف
لمام الاصل لا ريب في ذلك لان الاحتياج الى الاشتراك من تعدد الوضع الموقوف على تصور المعاني وتعيينها في
اللفظ بازاء كل منها والاصل في ذلك كله العدم مع ان الظاهر الحاق الفرد بالاعم الاغلب اللائق لغرض الحكيم
في وضع اللغات للتفاهم من دون تكلف فكان مخالفا للاصل بجميع معانيه والمناقشة في غلبة غيره
باشتراك الافعال كلها فان الماضي بين الخبر والانشاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب
والندب واكثر الحروف بين معانيها المعروفة وكثير من الاسماء مجازفة من ظاهرهم كيف والمشترك من
الماضي بعد تسليمه الفاظ يسيرة كصيغ العقود والا فالمعروف انها منقولات شرعية وان النقل
الاشتراك وكذلك المضارع فان المعروف بين اهل العربية انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
وفي الامر انه حقيقة في الوجوب وهو المعروف بين اهل الاصول كما سيجيء انشاء الله على انه بعد تسليم اشتراك
في الهيئة والكلام في غيره ثم اين تقع من المشتقات كاسماء الفاعلين والمفعولين والزمان والمكان
والآلة والمصادر فضلا عن الجوامد وهي مما دونت له صحف اهل اللغة وكذلك الحروف فان اهل
التحرير والمحققين ما جاء بعضهم على انها حقيقة فيما اشتهر لها المحل في الاستعمال مجاز في الباقي مع انها كلمات
يسيرة والواقع في الاسماء كعين وقرء وقليل ما هي واحتج العلامة بان الاشتراك لو كان مساويا
لعدمه لما انساق الى الفهم المعنى الحقيقي الذي علم وضع اللفظ له دون غيره مما يحتمل وضع اللفظ له
واشتراكه بينهما بل كان السامع يتردد لامتناع الترجيح بلا مرجح والتالي باطل والا لما حصل التفاهم
عند التخاطب بدون الاستفسار والفحص عن المراد وانه باطل بالوجدان فانا نقطع بان مراد المتكلم
بعلم وضعه م انما هو ما علم وضع اللفظ له دون المحتمل الذي لم يعلم نعم لو اعتبر من ابن سبق فهم المعنى من اللفظ
انما يتوقف على العلم اعتقاد السامع اشتراكه لا على عدم اعتقاد اعتقاد عدم اشتراكه كما يكون ذلك السبق

دليلا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو المدعى وسبب السبق العلم
بالوضع له واما غيره فقصارى امره انه محتمل وحاصله انه لا منافاة بين مساواة كون جاء مثلا موضوعا
لغير الاقبال لعدم كونه موضوعا لذلك الغير وبين تبادر الاقبال منه عند الاطلاق حتى يصح ان يستدل
بتبادر الاقبال على عدم مساواة وضعه لغيره ووضعه له انما يستدل بذلك على عدم مساواة وضع
المتبادر ووضعه لغيره مع ان الكلام فيه وقد يجاب عنه بان مراده انا لو لم ننف احتمال الاشتراك بالاصل
وقلنا بمساواته لعدمه من كل وجه لم يعلم من دلالة اللفظ على معنى ارادته اذ من الجائز على ذلك التقدير
ان يكون اراد ذلك المعنى الذي يحتمل وضع اللفظ له او اراد احدهما او كليهما ويلزم بطلان دلالات
الالفاظ عند الاطلاق فينتفي التفاهم من الناس وليس لك ان تقول كيف يصح له ان يريد المعنى الآخر
مع الاطلاق او يريدهما جميعا ويحمل وهو يعلم ان هذا هو المعروف فانه يحمل عليه واستوضح ذلك فيما لو
وضع لمعنيين لكنه اشتهر في احدهما فانه لا يصح للمتكلم ان يحمل به ولا ان يطلقه ويريد المعنى الخفي حتى يقيم
عليه قرينة لانا نقول الكلام هنا فيما سبق وروده وتقادم عهده بحيث يجوز تغير العرف واشتهار
الخفي وخفاء المشتهر كما في الكتاب والسنة والاخبار السالفة واما ما مر بنا من المثال فقد اتفق في
الاشتراك الى الحقيقة والمجاز فان مدارهما على التبادر وعدمه ثم الغرض من تحقيق هذا الاصل الحكم بان
الاشتراك على خلاف الاصل انه اذا دار اللفظ بين وحدة المعنى وتعدده وجب البناء على الوحدة
بحكم هذا الاصل ولا يجوز الخروج عنه الا بثبت ولهذا الدوران صورتان احديهما ان يعلم وضع اللفظ
لشيء ويجهل وضعه لآخر الثانية ان يرى مستعملا في معنيين ولا يعلم هل كان ذلك بوضع وضع
لكل منهما او لقدر مشترك بينهما فان علم وضعه لكل منهما بنقل اهل اللغة او كان ايتبادر ان دون
القدر المشترك تعين الاشتراك ويكون ذلك هو المخرج عن هذا الاصل وان علم وضعه لاحدهما
وشك في الآخر هل وضع له ايضا او لقدر مشترك بينهما او انه فيه مجاز كما في الخمر المستعمل في العصير
والفقاع كان ذلك دورانا بين المجاز والاشتراك وسيأتي ان المجاز هو المقدم ايضا فان
قلت متى علم وضعه لاحدهما امتنع ان يكون موضوعا لقدر مشترك بينهما قلت من الجائز
ان يكون موضوعا للقدر المشترك ولاحد فرديه على الاشتراك وينفي الاشتراك بالاصل ويحكم
بكونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر المقام الثالث في استعمال المشترك لا استعمال المشترك صور
احديها ان

المقام الثالث

(معنييه)
لمعنييه ما ان يستعمل في كل واحد من معنييه باستعمال على حده كالعين هنا يطلقها على الباصرة و
ذلك على الجارية فتستعملها تارة في هذا واخرى في ذلك وهذا هو المعروف في استعماله ولا كلام في صحته
ولا في انه حقيقة الثانية ان يطلق ويراد به كلا معنييه على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للنفي
والاثبات حيث يمكن الجمع وذلك كان تقول النفع في العين وتريد الباصرة والجارية او اقرأت هند
وتريد حاضت وطهرت واقرأت هند اي هذه حاضت وهذه طهرت تلك على التوزيع حتى كانك قلت ذلك
مرتين مرتين وقلت النفع في العين الباصرة والعين الجارية وحاضت هند وطهرت تلك وهذا بخلاف
ما اذا لم يمكن الجمع كما تقول اقرأت الان هند وانت حاضت وطهرت الثالثة ان يطلق ويراد مجموع
معنييه على ان يكون متعلق الحكم هو المجموع لا كل واحد منهما كما تقول لا يقوم بهذا الدين الا العين
وانت تريد الورق والجارية اي ان احدهما لا يقوم بدين ما لكهما ولا يقوم بهذا الا الجون وانت
تريد المملوكين الاسود والابيض لا كل واحد منهما وهكذا الرابعة ان يطلق ويراد احدهما لا على
التعيين كما تقول اشتر بالجون وتريد احد المملوكين ورأيت اليوم عينا وتريد واحدا من معانيها
لا على التعيين فردا من احد معانيها كالعين من العيون الجارية فان ذلك مثل الاول الذي لا كلام فيه
الخامسة ان يطلق ويراد المسمى به كما تقول تعجبني العين وتريد المسمى بهذا الاسم من الباصرة والجا
رية والورق وغيرها والنزاع الذي عقد له هذا الفصل في الصورة الثانية وقد اختلف النا
س فيها فناس منعوها على الاطلاق وآخرون اجازوها على الاطلاق ومنهم من منع في المفرد
واجاز في التثنية والجمع ومنهم من منع في الاثبات واجاز في النفي ثم اختلف المجوزون فناس
انه على الحقيقة وآخرون انه مجاز ومنهم من يقول انه مجاز في المفرد حقيقة في غيره والوجه هو
الاول وذلك انه وان كان موضوعا لكل منهما لكنه قد شرط ان لا يستعمل الا في احدهما بالانفراد
كما شرط في المبهمات الموضوعة للكليات ان لا تستعمل الا في الجزئيات والاستعمال على خلاف الشرط غير
صحيح وليس بمجاز لان المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة والمفروض هاهنا انه فيه ان كل
منهما تمام ما وضع له لا بعضه وبالجملة كالمبهمات لو استعملت في الكليات افترى ان ذلك يصح
على المجاز للكلية والجزئية كلا وانما هو استعمال باطل لعدم دخول الشرط في المعنى الموضوع له
كي تتحقق الكلية والجزئية فان قلت اذا كانت الوحدة المذكورة مأخوذة في الوضع كانت الوحدة

علم
لا يصح ان يكون مجازا بعلاقة الكلية والجزئية

جزء الموضوع له وحملته دخول الجزء في الكل فاذا الغيت واستعمل في كليهما كان مستعملا في بعض ما
وضع له وصح على المجازية لعلاقة الجزئية والكلية وهي حجة المجيزين على المجازية قلت لا ريب ان وضع
اسماء الاجناس انما هو للطبيعة من حيث هي سواء كانت اسماء معان كالاكل والشرب والضرب والقتل
او اعيان افرادية كالماء والتراب والسمن والدبس وغيرها وغيرهما كالانسان والحيوان فقضية ما هنا
ان الوضع في كل منها للطبيعة متصفة بالوحدة في نفس الامر لا ان الوحدة مأخوذة في الوضع على انها
جزء من الموضوع له وقيد فيه نعم المنون من هذا القسم كرجل وفرس ودار وكتاب وان كان موضوعا
للطبيعة ايضا لكن قد اخذ في الوضع كون الطبيعة في ضمن فرد من افرادها لا على التعيين على الاتحاد
فيدل بها فلا يستعمل في الطبيعة من حيث هي الا ان يجاز ولو استعمل فيها مجردا لكان مجازا من باب استعمال
المقيد في المطلق ولا يصح استعماله في فردين او اكثر مطلقا حتى على المجازية اما لعدم العلاقة او للهجر
وهذا بخلاف القسمين الاولين فان الوضع فيهما للطبيعة على الاطلاق من غير فرق بين القليل والكثير
والمجرد والمحلى وكيف كان فقد بان ان وحدة الطبيعة غير مأخوذة في وضع شيء من اسماء الاجناس
على انها جزء من الموضوع له وقيد فيه وان كان الوضع انما هو للطبيعة الواحدة وبالجملة فاقصى
ما هناك ان تكون الوحدة شرطا في الاستعمال لا جزءا من الموضوع له ومخالفة الشرط قاضية ببطلان
الاستعمال لا بصحته على المجازية لان الاستعمال انما يصح عليها عند تحقق الكلية والجزئية للعلاقة
وعدم الهجر ولا احتياج للمنع على الاطلاق بانه لو صح لكان على الحقيقة وذلك مستلزم للمحال وهو
اجتماع الارادتين المتضادتين اعني ارادة هذا وحده وذاك وحده وارادتهما معا ظاهر البطلان
لان مبناه على دخول الوحدة في الوضع وهو مع بطلانه ممنوع فانه يصح على المجازية واقصى ما يمكن ان
يقال انه لا يكون مستعملا في معنييه لظهوره في تمام معا والمجاز انما هو في بعضهما ولا يخفى ضعفه
لان النزاع انما هو في اصل المعنيين الموضوع لهما فلا يتجه المنع على الاطلاق واقصى ما للمجيزين
مطلقا على الحقيقة ان الوضع لما كان للطبيعة لا بشرط كان استعماله في كليهما غير خارج عن الوضع
فيكون حقيقة وقال المرتضى في الذريعة واعلم انه غير ممتنع ان يراد باللفظة الواحدة في الحالة الواحدة
المعنيان المختلفان وان يراد بها الحقيقة والمجاز خلافا لابي هاشم وغيره ما حج على ذلك با
نتفاء المانع والعلم بصحة ان تقول لا تنكح ما نكح ابوك وانت تريد العقد على من عقد عليه ابوك

من معبر واحد

ولا على من وطأه

ولا على من وطأه وان قلت اعطاك فنظر واشتر لي الجماع والعين بالليل وانت لا تريد تمام معناها وانت تريد
بيد جميع الاحداث في كل واحد انما المجيز نا ان يراد باللفظ الواحد الامر والنهي لتنافي موجبيهما لان الامر يقتضي
ارادة المأمور به والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه ويستحيل ان يكون مريدا كارها للشيء الواحد على الوجه
الواحد وصار الوحدة ان لم تشترط في الوضع ولم تؤخذ قيدا في الموضوع له لكنها قد اخذت شرطا في الا
ستعمال وقد عرفت ان الاستعمال على خلاف الشرط باطل وبطل دعوى عدم المانع ودعوى صحة ما مثل به مما
دره والثاني في ذلك والجواب بان الوحدة مما يتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة وعليه فالمعنى
الموضوع له الشيء الحقيقة لا بشرط بل بشرط شيء كما في المعلم ليس شيء لما عرفت من علم دخول
وحدة الطبيعة في الوضع وان شرطت في الاستعمال فلم يستعمل الا في واحد وهو منشأ التبادر المدعى و
ليس كل تبادر يكون دليلا على الحقيقة انما يكون دليلا حيث يتبادر على انه معنى او داخل فيه جزءا او قيدا و
اقصى ما للمجيزين على المجازية ما مر في السؤال وقد عرفت الجواب واقصى ما لمن خص المنع بالمفرد ان حجة
المطلقين انما تجري فيه لان التثنية والجمع في قوة المكرر بالعطف فلزم حكمه وعليه منع ظاهر والجواب ان تكون
الواضع قد شرط فيها الاتحاد في المفهوم حتى يكون مفهوم الافراد كلها امرا واحدا كما هو الظاهر المتبادر
فانه مفهوم رجل ورجل الذي هو معنى رجلان امر واحد بينا ولهما وغيرهما وهو انسان ذكر بالغ و
لكون الشيء في قوة آخر لا يستلزم ان يجري عليه جميع احكامه الا ترى ان ذا القوم مثلا في قوة ذكر افرا
ده عاطفة كزيد وعمرو وبكر وخالد الى آخرهم ومعلوم انه يصح جاء القوم الا زيدا ولا يصح جاء زيد وعمرو و
خالد الا زيدا وليس كل شيء يصح على التفصيل يصح على الجملة وبالعكس فان اللغة تتبع الوضع ولا
تثبت بالقياس ولا يرد على ذلك تثنية الاعلام وجمعها كزيدان وزيدون من حيث ان معناهما
مختلف هذا شخص وذاك آخر وذلك لانها لا تثنى ولا تجمع حتى تنكر ولذلك يصح ادخال اللام عليها
ولا معنى لتنكير العلم الا جعله شايعا في امته وما هو الا ان يراد به قدر مشترك وامر كلي فيه ضيا
ضافية تارة كما يقال قال علماء زيدنا يوم النقا رأس زيدكم وبالام اخرى كما قال باعدام العمرين
اسيرهما وليس الاعتبار المسمى بهذا الاسم اي المسمى بزيد منا ومنكم والمسمى بعمرو وكذلك يكون
المراد بالزيدان والزيد وفي المسميين بزيد والمسمون وارادة الشخصين بعينهما من دون
اعتبار المسمى انما جاء من اللام فان قلت لو كان كما زعمت لكان المعنى في الزيدان المسميان بزيد

حسبما يتبادر من قولك جاء زيدانا زيدان او زيدون اذا اجتمع عندكم اثنان او ثلاثة اسم كل واحد منهما زيد

لكنا نرى ان المعنى الشخصان المعهودان بعينهما من دون اعتبار المسمى كما ان معنى زيد هو الشخص المعلوم من دون اعتبار المسمى به قلنا بل المعنى الشخصان المعهودان المسمى كل منهما بزيد وبالجملة يحتمل الفرق بين جاء زيد وجاء الزيدان وما ذاك الا لمكان التنكير للعلم في الاخير ثم تعريفه بلام التعريف فان قلت كما زعمت لكان مجاز الكثرة حقيقة بالاجماع قلت لا يعد ان يكون مجازا وقد وضع لذلك بالوضع القانوني فان الوضع هو الذي ينضبط ذلك الشيء وعلى البناء الا يثني العلم ويجمع حتى يطلق على السباع وحتى يصير شيئا كما يعرفونا بعد ان كان لفظيا علما

ولكن الكلام في المشترك من اسماء الاجناس وبعض ما لم حصل المنع بالاثبات ان حجة المانع انما يجري في حيث انه فوع النكرة او ما هو بمكانتها في سياق النفي كما ملكت عينا وما اوان هذه مما يفيد العموم فيتناول جميع افرادها لجميع معانيها بخلاف الاثبات فلم لا عموم فيه وفيه ان النفي انما يتناول افراد المنفي فاذا كان بدونه لا يطلق الا على طبيعة واحدة كما هو المفروض يتناول الا افراد تلك الطبيعة وبالجملة فالنفي انما هو للمعنى المستفاد من المنفي قبل النفي فقد اعترف بانه لا يكون الا طبيعة واحدة واحتج من جاز مطلقا وفصل في وجهه فمن عمم اثره في المفرد مجاز وفي التثنية والجمع حقيقة بما لصاحب المعالم على الدعوى الاولى من حمل وحد الطبيعة في الوضع لكل من الطبيعتين لتبادرها فاذا لعبت الوحدة بارادة المعنيين معا كان مجاز الاستعمال في بعض ما وضع له وهو المقيد بدون القيد وعلى الثانية بما مر في حجة من منع في المفرد واجاز فيهما وقد عرفت الجواب عن الاولى

واما الاولى فقد عرفت بطلان دعوى دخول الوحدة في الوضع ومنع تبادر ذلك وان المسلم من ذلك انما هو تبادر كون المستعمل فيه معنى واحدا لاستمرار الطريقة في الاستعمال على ذلك وذلك لا يقتضي دخوله في الوضع بل اشتراط الاستعمال به لما مر حجة اذا استعمل في اثنين كان استعمالا باطلا لوقوعه على خلاف شرط ثم ان ناسا ممن اجاز الاستعمال مطلقا على الحقيقة كالشافعي والقاضي الجبائي وقاضي القضاة والوافي الا وتجاوز والحدود وبعض الظاهرية في الجميع فيجب تنزيله على ذلك عند التجرد عن القرائن واحتجوا على ذلك بان تنزيله على احد المعنيين تحكم وترجيح بلا مرجح وعدم تنزيله على شيء منهما تعطيل للدليل ولخروجه عن الافادة فلم يبق الا تنزيله عليهما معا وبانه قد جاء مستعملا على ذلك في القرآن المجيد وذلك قوله عز من قائل الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي صلى الله عليه وآله من حيث ان السجود في الناس وضع الجبهة على الارض وفي غيرهم امر آخر مما يناسب الخضوع والانقياد وان الصلاة من الله الرحمة والمغفرة ومن الملائكة طلب

والاستغفار

والاستغفار وتوجه على الاول انه اذا استعمل مجردا ولم يظهر لنا ما يدل على المراد انه يمنا الشق الثاني وهو عدم حمله على شيء منهما ووقفنا كما هو المجلب الواجب لعدم العلم بالمراد وانما يلزم التعطيل وبطلان الاستعمال لو لم يرد به شيئا لكنا نقول قد استعمل استعمالا صحيحا واريد به احد معنييه ونصب على ذلك قرينة خفيت علينا او ينزل على ارادة احدهما لا بعينه مجازا كما قيل وهو القسم الرابع من استعمال المشترك ولا ضير في ذلك لعدا قتضاء المقام للاجمال وعلى الثاني بجواز ان يكون اراد بالسجود الخضوع وبالصلوة التعطف والحنو ولو على المجاز سلمنا انه لم يقصد به القدر المشترك ولكن من الجائز ان يكون حذف في الآية الاولى من الثاني اي ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية من الاول اي ان الله يصلي على النبي وليس ذلك بعزيز كما قيل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض وباب الحذف مع الدلالة اوسع من ان يضيق على سالك فكيف يتم الاستدلال على اثبات هذا الاستعمال الغريب مع قيام ضروب الاحتمال سلمنا انه قد استعمل فيهما ولكن من لنا بانه حقيقة لم لا يكون على ضرب من المجاز سلمنا انه على الحقيقة ولكن القرينة هي الظاهرة قامت على ارادة كلا المعنيين وهي اسناد الفعل الى فاعلين مختلفين في الفعل فكيف ينهض للدلالة على وجوب تنزيله عليهما عند التجرد عن القرينة كما هو المدعى وكيف كان فعلى مقالتهم انه اذا تعلق الحكم بالمشترك كان تكليفا بكلا معنييه فان اختص كل واحد من المعنيين بطائفة من الناس كل طائفة مخاطبة على المعروف بينهما وهذا غريب واما القسم الثالث من استعماله وهو اطلاقه على المجموع فكلما يمنع من الثاني يمنع منه وبالجملة فهو سالك سبيله ان لم يرد عليه واما الرابع فالمعروف في الدلالة على ارادة احد الامرين انما هو وضع معناهما كما مثل هذا او هذا اما ان يطلق لفظ مشترك بين معنيين ويراد احدهما كاطلاق لفظ القرء والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ان المراد احد الامرين من الحيض والطهر فغير معهود في لغة من اللغات فاثباته على الحقيقة اثبات اللغة بمجرد الاحتمال واما على المجاز فمن يشترط النقل في احاد المجاز يمنعه اذ لا نقل هاهنا ومن لا يشترط فانما يشترط عدم النهي والظاهر مجيئه وبالجملة فارادة احد الامرين استعمال في كلا المعنيين ولكن على ان المراد احدهما واما الخامس فالظاهر جوازه ولكن على المجاز **البحث الثالث**

في الحقيقة والمجاز والكلام عليهما يقع في مقامات الاول في لفظهما فالحقيقة في الاصل فعيلة من حق الشيء يحق اذا ثبت على ما ذكره معنى واحد فهو بمعنى الثابتة ولذلك يطلق على ذات الشيء لثبوتها له وعلى ما يحق الدفاع عنه من عرض واهل ومال وجار وان كان الانسب صحة تمثل دعوى حقيقة اي ثابتة وعقيدة حقيقة فان في ثبوت الاصل والاخذ اعني حق يحق ما يكفي في المناسبة في ثبوت الاخير اعني قولهم حقيقة الرجل لما يلزمه الدفاع عنه ما يخرج عن الارتجال ويحقق النقل ثم نقل في الاصطلاح الى اللفظ المستعمل فيما وضع له لثبوته له وعدم تجاوزه عنه والمجاز في الاصل مصدر ميمي واسم مكان من جاز الموضع اذا دخل فيه والارض اذا سار فيها الامر المجاوز وفي المجموع حجله مجاز الحاجة اي طريقا موصلا اليه فلا يبعد ان يكون النقل الى الاستعمال الى المعنى الاصطلاحي منه لمناسبة وان اقتصر القوم على الاول وكيف كان فكلاهما حقيقة عرفية في المعنى الاصطلاحي الثاني في معناهما الاصطلاحي فالحقيقة كما عرفت اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وانما اخذ اهل البيان الكلمة جنسا في تعريفهما لا فرادهم المجاز المركب بالذكر والحقائق المركبة لا يتعلق بها غرض بل الحقيقة مطلقا انما تعرضوا لها لتعرضهم المجاز ولما لم يتعلق للاصوليين غرض بافراد المجازات المركبة بالذكر اختار هنا اللفظ لادخالها فان قلت لا لفظ الا حال الاستعمال فيكون حشوا لان اللفظ هو الصوت المشتمل على الحروف وما في الذهن صورة اللفظ لا نفسه وعلى هذا فيكون بدون الاستعمال خارجا عنهما وان كان في قد استعمل قلت ليس اللفظ الا ما كان بحيث يلفظ به ولا يختص الصدق بالنطق والا لخرج سائر الكلام من كتاب وغيره حال عدم التكلم به عن كونه كلاما وبطلانه غني عن البيان ثم المعروف من المتقدمين الاقتصار في تعريفهما على مراعاة الاستعمال في المعنى الموضوع له وغيره فورد على طرد الاول وعكس الثاني مثل الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء فان للمتشرع حقيقة في اصطلاح المخاطب فاورد مثل العين في الدينار للعلاقة فانه مجاز مع انه فيما وضع له فاجيب باعتبار الحيثية فتوجه انه فاعتبارها ما يغني عن الاول واتجه ما عليه المتقدمون ومن قال فيهما اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز فتوجه عليه دخول الواسطة بل المهمل في المجاز لصدق السالبة بانتفاء الموضوع وقد يجاب بان الكلام في المستعمل استعمالا صحيحا

وان الغرض

وان الغرض تمييز ما يقع في الخطابات من الحقائق والمجازات ليجري فيهما على القواعد الاصولية لحمل اللفظ على الحقيقة وتقديم المجاز على الاشتراك لا تعريفهما ليعتبر الاطراد وعدم الانعكاس والفرق بينهما انه على الاول قد تعريف لكن المعرف هو الحقيقة من قسمي اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا وهذا بخلاف الثاني فانه يقول ننظر الى هذه الخطابات فما كان منها مستعملا فيما وضع له فهو الحقيقة وما لم يكن كذلك فهو المجاز ولا تعريف ومن قال في المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فانما اراد الايضاح والكشف عما هو عليه والا فاحدهما يغني عن الآخر وزيادة اهل البيان قرينة مانعة لاخراج الكناية فان اللفظ فيها على المشهور وان كان مستعملا في غير ما وضع له لكن بلا قرينة مانعة حتى يجوز ارادة الحقيقة الا انه يقطع بانتفائها كما في طويل النجاد لقصير وانما اهمل اهل الاصول هذه الزيادة لان مدار الاحكام الشرعية على الارادة فاذا علم ان المتكلم اراد المعنى الحقيقي لم يرد على التسمية شيء وهذا بخلاف اهل البيان فان غرضهم من التقسيم بيان الطرق المختلفة وتفصيلها لينبه على منزلتها والكناية طريق ممتاز ونفاصيل الثالث في ان القسمة هل تنحصر فيهما ام لا المعروف ان بينهما واسطة وقد اشتهر التمثيل لذلك بالالفاظ قبل الاستعمال لاخذ الاستعمال فيهما والمراد ان اللفظ حين الوضع قبل ان يستعمل ليس حقيقة ولا مجازا لان المستعمل حال عدم الاستعمال خارج عنهما بل هو حقيقة ومجاز حقيقة بالنسبة الى الموضوع له ولو استعمل فيه ومجاز بالنسبة لا انما استعمل فيه ولم يوضع له كما تقول في اسد انه حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع وهكذا في كل لفظ لفظ وعلى هذا فان حقيقة ولا مجاز الا وقد كان قبل الاستعمال واسطة وربما مثل لها بالاوائل السور على القول بانها لم يرد بها معنى وانما جيء بها للاشارة الى ان هذا الكتاب الذي اعجز مصاقع الخطباء والحكماء السنة البلغاء انما كان مصوغا من هذه الحروف التي تلوكونها في افواهكم ونظمه وقد يعد منها اللفظ اذا ادعي نقصه لا انتفاء الوضع والتاويل ودعوى الشيخ الرضي والتفتازاني انه موضوع لنفسه ومنع الاعلام المطلبة للشهرة يبطلها انه اذا اطلق فانما ينساق معناه دون لفظه ولو كان كذلك لما اختص هذا الاستعمال بمن اشتهر فيهم من اعلام الناس

فيشرع بقول العامي الحرف العقار ما معناه ثم ما بال المهملات كديز جهلة ثلاثي وهي لا تستعمل الا نادرا والحق ان ليس هناك وضع ولا غلبة ولا استعمال في معنى وانما هو اللفظ مفردا او مركبا مهملا او مستعملا يطلق ليحضر في ذهن السامع ثم يحكم عليه بشيء من لوازمه وهو بهذا الاستعمال لا يتصف باسمية ولا فعلية ولا حرفية ولا افراد ولا تركيب ولا حقيقة ولا مجاز لاخذ المعنى في ذلك والتحصيل ومن الغريب التمثيل لها بجسور مكر واو مكر اسروحوا وسيئة سيئة لعدم العلاقة مع ظهور المشاكلة المعنوية الرابع في علامتها وليس الغرض الفرق بين حقيقتيهما فان ذلك قد علم من حديهما وانما الغرض ههنا تعريف ما يدل على خصوص كل كلمة كلمة هل هي من الحقيقة او المجاز وبالجملة فالذي سبق في التحديد انما هو معرفة الطبيعة من حيث هي والذي يراد معرفته بالعلايم انما هو خصوصيات الكلمات هل هي من هذه الطبيعة او من تلك والعلم بذلك قد يحصل من نص اهل اللغة كان يقولوا في كلمة انها حقيقة في هذا المعنى او موضوعة له مجازا في ذلك او وتستعمل فيه بالقرينة كما قالوا في النكاح انه الوطي ويقال للتزويج مجازا والغرض ههنا الدلالة على ما يعرف به الكلمة من العلايم ابتداء من دون نص على ذلك بل الغرض بيان خواص كل من الحقيقة والمجاز مما امكن استعلامها بها او لم يمكن اذا عرفت هذا فاعلم ان لكل منهما علامات فللحقيقة التبادر وعدم صحة السلب والاطراد وللمجاز العكس واما التبادر فهو فهم المعنى من اللفظ مع قطع النظر عن القرينة بتجردها عنها ام لا وذلك لان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون للمناسبة الذاتية او للقرينة او لاختصاصه به وتعيينه له وبطل الاول وفرض عدم الثاني تعين الثالث وما يقال من ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع ومعنى معرفة كون اللفظ حقيقة معرفة كونه مستعملا فيما وضع له فلو توقف كونه حقيقة على فهم المعنى لدار وان المشترك حقيقة في كلا معنييه ولا تبادر وان المجاز المشهور متبادر دون ثم احتاج في حمله على الحقيقة الى القرينة فالجواب عن الاول ان فهم المعنى يتوقف على العلم بالوضع اذا كان الوضع بطريق التعيين ولما اشتهر بعد وهو نادر او معنى اما اذا كان بالاشتهار والغلبة او بالتعيين لكنه اشتهر فسبب الفهم ح انما هو الاشتهار

لمكان

لمكان المؤانسة نعم يتوقف الفهم على تحقق الوضع باي طريق كان ولا دور لتوقف العلم بالوضع على الفهم وتوقف الفهم على نفس الوضع لا العلم به وتسمية الدلالة وضعية انما هي باعتبار هذا التوقف لا باعتبار العلم بالوضع كما ظن على ان التبادر الى العالم بالوضع ما يكون سببا للعلم بالوضع كما ترد على من لا تعرف لغتهم فاذا وجدتهم يعقلون من الاطلاق بلا قرينة علمت ان ما عقلوه هو الحقيقة ولا سبيل في هذا العلم الا امارات من التبادر فيما بينهم فقد كان التبادر دليلا على الحقيقة وطريقا لمن لم يكن عالما بالوضع على ان التحقيق هو ان الغرض بيان ان التبادر اعطى فهم المعنى مع قطع النظر عن القرينة من خواص الحقيقة امكن الاستعلام به على الحقيقة بذلك او لم يمكن كان عدم المعنى الا بالقرينة من خواص المجاز وهو المراد بعدم التبادر وبه ويجاب عن السؤال الثاني لان كلا من معاني المشترك بمجرد الاطلاق يفهمها العالم بوضعه من دون حاجة الى القرينة وكل فكان كل واحد منها متبادرا وان كان استعماله فيه اقل من غيره كالورق في العين بخلاف الجارحة والجارية وانما يحتاج الى القرينة في الارادة اي في معرفة المراد منها لا في الدلالة فانه يدل على الجميع بمجرد الاطلاق وبذلك فارق المجاز فانه لا يفهم الا بالقرينة ولا يتبادر اليه بمجرده بتامل ومعنى المشترك كيف كان يفهم بلا قرينة ويتبادر اليه بلا تامل بل ابتداء لمكان الوضع وعن الثالث بان المجاز المشهور ولغيره من المجازات لا يتبادر اليه الابعد ملاحظة القرينة غاية ما هناك ان القرينة فيه هي الشهرة ولما كانت هذه القرينة ملازمة له احتيج حينئذ في حمله على الحقيقة الى القرينة على ان من الناس من الحق نظر الى الاشتهار ان بلغ به الى التبادر فقد صار حقيقة والا لم يؤثر في وجوب الحمل عليه والحق بثبوته فانا نرى انه ربما شاع الاستعمال على ضرب من المجاز واشتهر جدا لكنه لم يصل الى حد الحقيقة بل اذا اطلق اول ما ينساق المعنى الحقيقي ثم يلتفت الى انه قد اشتهر في الناس استعماله في المعنى المجازي فيصار اليه بقرينة الاشتهار واما صحة السلب فانما كان دليل المجاز وعدمه دليل الحقيقة لان حقيقة الشيء لا تسلب عنه حقيقة فاذا صح السلب علم ان المسلوب ليس حقيقته وغير الحقيقة مما يصح سلبه فاذا لم يصح سلبه سلب المعنى علم انه حقيقة ولا يكون ذلك الا اذا كان على وجه الحقيقة والا فقد صح سلب المعنى الحقيقي على وجه المجاز كما تقول مشيرا الى اسد ليس هذا باسد وانما الاسد زيد والى حمار ليس هذا بحمار وانما الحمار عمرو وما يقال ههنا ايضا من ان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فكيف يجعل علامة على كونه حقيقة فجوابه ان المراد عدم الصحة

واثبات عندهم

وعلى الاطلاق وصحته كذلك من دون نصب قرينة فانك اذا وجدت اهل العرف يمنعون من سلب جنس من شخص على الاطلاق ولا يصحح علمت انه حقيقة فيما تناوله وان لم تعلم بوضعه له والا لصح سلبه عنه من دون قرينة وكذلك اذا وجدتهم يجيزون سلبه عنه ويصححونه من دون قرينة تعلم انه غير موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه على الاطلاق فان قلت اذا استعمل اسم الجنس في خصوص الفرد كما تقول جاءني اليوم رجل وتريد خصوص زيد بعينه حتى كانك قلت جاء زيد فلا ريب في المجازية مع انه لا يصح السلب فيه مثلا اذ لا يصح على الحقيقة ليس زيد برجل قلت ان السلب المأخوذ في العلامة بحسب الحمل حيث يكون الحمل الذي يستلزمه المجاز من الحمل المتعارف يراد بالموضوع ما يسوغ فيه ما صدق وبالمحمول المفهوم اي انه مندرج فيه وصادق عليه كما في رايت اسدا في الحمام وكلمت اليوم حمارا من حيث ان التجوز فيهما يستتبع الحكم على الشجاع بانه اسد والبليد بانه حمار اي مندرج فيه فالسلب يكون على عكسه فاذا قلت في الاول ليس هو باسد وفي الثاني ليس بحمار فانما تريد ليس بصادق عليه ولا مندرج فيه وحيث يكون الحمل الذي يستلزمه المجاز من قبيل حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة كما في المثال المذكور في السؤال من حيث ان التجوز باعتبار الخصوصية من عموم ان المعنى المجازي هو معنى اللفظ للتجوز به ومفهومه وليس بريبا الا دراج الخصوصية في معناه ومفهومه فان ذلك حقيقة لا تجوز فيه ولا ريب ان الخصوصية ليست هي المعنى بعينه فان زيدا ليس هو عين مفهوم رجل فيصح سلبه عنه اي انه ليس بعين مفهومه وانما تراعى عدم صحة السلب في مثله باعتبار الحمل المتعارف وهو حق لكن هذا التجوز لم يستلزمه وانما استلزم حمل المواطاة واما الاطراد فهو ان يكون المعنى الذي باعتباره يصح الاستعمال بحيث كلما ثبت صح الاستعمال وذلك كالضارب صح استعماله في زيد الضارب مثلا لوقوع الضرب منه وهو بحيث كلما ثبت لانسان صح اطلاق الضارب عليه وكذا الرجل مثلا صح استعماله في زيد مثلا لتحقق مفهومه فيه وهو بحيث كلما تحقق مفهومه في شخص صح الاطلاق وكذا سائر اسماء الاجناس الجوامد والمشتقة وهذا بخلاف نحو واسئل القرية فان المصحح لاستعماله علاقة الحلول وليست بحيث كلما تحقق صح استعمال اسم المحل في الحال الا ترى انه لا يصح سل الحجرة او البساط بل ولا

يسوغ

يسوغ جاءت القرية واكلت وشربت وكذلك يطلق اسم النادي على اهله كما قال تع فليدع ناديه مع امتناع اطلاقه على ما فيه من ابنية اوثاث او نحو ذلك بل تقول اشهد سادة هذا المجلس ولا تقول هذا المجلس وكذا سائر علايق المجاز كل ذلك لمكان الحجر الست تعلم ان المصحح لاستعمال الاسد في الرجل الشجاع علاقة المشابهة ومعلوم انه لا يصح استعماله لكل مماثل فيها مثلا بل ولا يطلق الاسد على ذي البخر ولا على الجري من غير الانسان وكذلك صح اطلاق اسم النبات على الغيث والغيث على النبات للسببية والمسببية ومعلوم انه لا يصح اطلاق اسم كل سبب على مسببه وبالعكس فلا يصح اطلاق الاب على الابن وبالعكس بل ولا يطلق النبات على ماء النهر ولا الغيث على الزرع ويقولون رعينا الغيث وامطرت السماء نباتا ولا يقولون نخشى الغيث وشربنا النبات وقد سموا الانامل اصابع والربيئة عينا لمكان الكلية والجزئية وما كانوا ليجيزوا اطلاق اسم كل جزء على كله وبالعكس بل ولا يطلق اسم العين على الحارس فانهم قد اخذوا فيها المراعاة من حيث لا يشعر المراعى وهكذا فقد كان الاطراد علامة مطردة منعكسة فان قلت ربما كان في علايق المجاز ما يطرد وذلك كتسمية الشيء باسم ما كان عليه اذا كان قريب العهد او ما يؤول اليه اذا شارف كالتسمية للبالغين يتامى بخلاف الكهول والمشايخ والعصير خمرا بخلاف الصبيان فلا يقولون رجالا ومشايخ قلت لا اطراد في هاتين ايضا اما الاول فانك لا تقول شربت من العنب شيء الاعصير ولا اكلت من الماء مشيرا الى الثلج ولا تقول للتمر بسر ولا للخبز عجين الا على التشبيه ولا للعجين طحين ولا للطحين بر واما الثانية فانه وان شاع مثل اعصر خمرا وهذا ثوب فلان او كتابه او خاتمه او باب داره مشيرا الى سدى وضعته امامك لتنسجه او قراطيس تقطعها او تريها لتكتبها او سبيكة تصوغها او اخشاب تعملها الى غير ذلك مما لا يحصى لكنك لا تقول شربت من الخمر وجلست على الثوب او الباب وسرقت الكتاب او الخاتم فان قلت ليس منشرا اسد مثلا الى افراد معناه المجازي اعني الرجل الشجاع الا كنسبته للافراد معناه الحقيقي وكما كان صحة ارادة اطلاقه على كل فرد من الحقيقي ح الاطراد كذلك فليكن صحة استعماله في كل شجاع اطرادا وهل الاطراد الا صحة الاستعمال في كل مماثل للمعنى المستعمل فيه وكذا كل مجازه كالعين في كل ربيئة والاصبع في كل انملة

واليتيم في كل بالغ وهكذا قلت ان النحويين قيدوا هذا الاصطلاح وجعلوا الاطراد علامة للحقيقة
اما اراده واما اطراد المصحح للاستعمال وهو هيئة في المجاز الا نوع العلاقة وهي غير مطردة كما عرفت
فان قلت اذا كان عدم الاطراد في المجاز مطردا فالاطراد في الحقيقة غير مطرد وذلك انا نرى اسم
السخي الموضوع للجواد وهو غير مطرد لعدم صحة اطلاقه على الواجب تع وكذا الفاضل لا يصح اطلا
قه عليه وكذا القارورة فانها انما اطلقت على الزجاجة للاستقرار فيها ولا تطلق على غيرها من الحو
ابي وغيرها مع تحقق هذا المعنى فيها قلنا اما الاولان فهما مطردان ولكن منع الشرع من
استعمالهما فيه تع للتوقف فيه في اسمائه او نقول انه قد اخذ فيهما ما لا يناسب الذات المقد
سة مما يختص بالطبائع البشرية واما الثالث فمقتضى اصل الوضع ذلك لكنه خص في العرف بالمقر
المخصوص ولذلك علق المنقولات العرفية كالدابة ونحوها مما وضع مطلقا وخص في
العرف ببعض اصنافه نعم اعترض بالابلق من حيث ان المعنى المصحح لاستعماله في الفرس
هو حصول البلق وهو كما في القاموس سواد وبياض وليس هو بحيث يصح استعماله حيثما
اجتمع السواد والبياض بل هو مختص بالخيل فلا يقال ثور ابلق او جمل او ثوب قلت هذا
انما يتوجه على ما ذكره بعض اهل اللغة والمعروف المعتمد فيما بينهم ان الابلق ما بلغ تحجيله
الى حقويه او فخذيه او مقابنه ويكون القول بانه ما اجتمع فيه لونان متمايزان كل منهما
على حدة بالقيل وعليه فيكون المصحح بلوغ التحجيل الى ذلك وهو بحيث متى تحقق صح الا
طلاق الخامس في استعمال اللفظ الذي هو حقيقة ومجاز كاسد وبدر لا كلام في استعماله تارة في حقيقته
واخرى في مجازه وانما الكلام في استعماله فيهما معا على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والا
ثبات كما تقول رايت اسدا وانت تريد سبعا وشجاعا وقد اختلف الناس فيه اختلافهم في المشترك
فجوزه ناس ومنعه اخرون ثم اختلف المجوزون فالاكثرون على [illegible] وقال ناس انه في ذلك حقيقة
ومجاز بالاعتبارين واقصى ما للمجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز تناف فلا مانع من
اجتماعهما عند المتكلم وحيث كان استعماله فيهما على خلاف الوضع كان مجازا واقصى ما يحكى من حجة
المانعين انه لو جاز للزم اجتماع المتنافيين في الارادة وذلك ان ارادة المجاز تستلزم القر
ينة المانعة من ارادة الحقيقة وبذلك فارق الكناية فان اقام القرينة فلا حقيقة والا
فلا مجاز

فلا مجاز لانتفاء شرطه وتنزيله على ارادة القدر المشترك بينهما مجازا خروج عن محل النزاع اذ الكلام
في صحته وهو المسمى بعموم المجاز وانما الكلام في استعماله في كل منهما باطلاق واحد وقال في
المعالم التحقيق عندي انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام
الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع
متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا اتجه القول بالجواز
لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا والقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده
ويمكن ان نقول قد عرفت ان الوحدة غير داخلة في الوضع ولا ريب ان المجاز انما يعاند المعنيين
من حيث هما كالسبع والشجاع في الاسد ولا يلزم من ذلك المجاز لما عرفت من عدم دخول الو
حدة في الوضع فبطل ما في المعالم وارادة المعنى المجازي انما تستلزم نصب القرينة لو كان على
الانفراد لا مطلقا فبطلت حجة المانعين لكن يبقى الكلام في صحة هذا الاستعمال والمعلوم
صحته انما هو الاستعمال في كل منهما على الانفراد واما على الاجتماع بهذا النحو فغير معلوم والشك
في المقام كاف لان اللغة انما تثبت بالكثرة لنقل ولو في ضمن قانون وهذا لا يندرج في شيء من
قوانين المجاز وما يتوهم انه من استعمال الاسم المعين في الكل مع اختلال شرطه كما سيجيء في محل باطل اذ
ليس الكلام في ارادتهما معا على ان يكون مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات هو المجموع كما
نقول بل كل منهما استقلالا ومما يشتبه بهذا الباب التضمين وهو باب واسع قال ابن جني لو
جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات والناس فيه مذهبان احدهما ان يتناولوا الكلمة
باخرى كما يقولون شربن بماء البحر انه ضمن معنى روين وفي احسن بي انه ضمن معنى لطف والثاني
ان يقدروا ما يريدون تضمينه كما يقولون في فاصبح يقلب كفيه على ما انفق المعنى يقلب كفيه
نادما على ما انفق وربما جمعوا بين الامرين ولكن يأخذون المقدر من الموجود كما يقولون
هنا في ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ان المعنى لا تضموها الى اموالكم اكلين ولم ار من احكم
شرح هذا الباب سوى المحققين الفاضلين المحقق الشريف والتفتازاني فيما كتبا على الكشاف
اما الشريف فانه قال الاظهر ان يقال ان اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود

بحث التضمين

اصالة لكن قصد تبعيته معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا
يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه الحقيقي معنى اخر يناسبه
وقال التفتازاني فان قيل الفعل المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معنى الفعل
الاخر وان كان في معنى الفعل الاخر فلا دلالة على معناه الحقيقي وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذة من الفعل الاخر بمعونة القرينة اللفظية
فقولنا احمد اليك الله فلانا معناه احمد منهيا اليك حمده ويقلب كفيه على كذا معناه نادما على
كذا والذي يقتضيه الرجوع الى تفاهم اهل العرف ويحكم به اعتبار اصل العدم والاقتصاد في
مخالفة على اقل ما يمكن هو ان التضمين كما ذكره الشريف ليس من باب الاضمار ولا من استعمال اللفظ فيما
يراد تضمينه حتى يكون المذكور مجازا ولا من استعماله في كلا المعنيين حتى يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وانما هو ضرب اخر يستعمل اللفظ في حقيقته ويلحظ فيه بالتبعية معنى اخر يناسبه ويبنى
عليه تتمة الكلام وهو الاشراب وبذلك تندفع جميع الاسئلة ثم ان شئت عبرت في
بيان اعتبار هذا الاشراب وملاحظته بما ظاهره تاويل المذكور بالملحوظ وان شئت بتقدير
الملحوظ وان شئت بالتاويل والتقدير ولكن ياخذ المقدر من المذكور كما تقول في ولا
تاكلوا اموالهم الى اموالكم ان المعنى ولا تضموا اموالهم الى اموالكم اكلين فقد بان ان التضمين
ليس من المجاز ولا من باب الحذف ولا من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وانما هو ضرب
اخر قريب من هذا لكن بينهما بون بعيد للفظ في ذلك على تقدير جوازه مستعمل في
كلا المعنيين بالاصالة ونسبته الى كل منهما على حد سواء بخلاف هذا فان اللفظ فيه انما
استعمل في حقيقته ليس الا ولكن لوحظ فيه معنى اخر بالتبعية وهو الاشراب وهذا الذي
اراده الشريف بقوله قصد بمعناه الحقيقي معنى اخر يناسبه اي اريد ولوحظ في الدلالة
على معناه الحقيقي معنى اخر يناسبه واعلم انا وان لم نشترط في هذا الباب النقل لكن من
وراء ذلك الحجي والنظر ان لا يكون مرفوضا بين اهل العرف وبالجملة هو كالمجاز في ذ
لك في اقسام الحقيقة اطلاق الوضع في تعريفها يتناول وضع اهل اللغة واهل العرف
العام والخاص والشارع فانقسمت بحسب الواضع الى ثلاثة لغوية وعرفية عامة او خاصة
وشرعية

وشرعية والكلام في ثبوت الاولين اما اللغوية فظاهر لتواتر كثير اللغة واما العرفية فالعامة لثبوت
مثل الدابة والقارورة والخابية ونحو ذلك مما اختصه اهل العرف العام ببعض اصناف ما وضع
له والغائط والراوية والجن الجن ونحو ذلك مما وضع في اللغة لمعنى ثم استعمل في غيره مما يناسبه
مجازا حتى غلب عليه في العرف وهجر الاول ومن هذا الباب ما يجوز فيه او لا بحذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه حتى اشتهر ثم اشتهر حتى صار بعيد الحذف من المذكور كما في تحريم المحارم والمحرمات من المطاعم
والمشارب وسائر الماثم فان الناس لا يعقلون من ذلك الا تحريم النكاح في الاول والاكل في الثاني والشرب
في الثالث وضربه الا انكار لهلع العناق في الرابع وهو باب واسع لا يقف على حد وانما سميت عامة
لعدم تعين واضعها من حيث انهم لم تختص بناس دون اخرين بل لا واضع لها على التحقيق اذ ليس هي
الا ان يشتهر اللفظ في المعنى الطاري ثم لا يزال يزداد شهرة حتى يختص به ويتعين له وهنالك الوضع
وهو التعين وهذا بخلاف الخاصة لاختصاص كل منها بفريق فاما بالمواطاة او بالاشتهار والخلاف
في العامة شاذ واصل هؤلاء غلاة المجاز كما يحكى عن الجويني من حيث ان بدايتها كما عرفت مجاز وكلاهما
يرجع على الوجدان ولا سيما فيما نحن فيه لسهولة الاتفاق فيما تستفاد من الافواه وتلهج به الالسن اي فرق
بين اتفاق اهل الاصقاع في اللغات ابتداء وبين اتفاقهم بعد ذلك فيما عرض واما الخاصة فلثبوت اصطلا
حات اهل العلوم وارباب الحرف والصنائع ثم المعروف اعتبار الطرفين بها وقضية مباينتها اللغوية
لاخذ الاصالة فيها وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه في العرف طاريا كان او اصليا وهو
قولهم حقيقة لغة وعرفا فيكون بينهم عموم من وجه يجتمعان في اكثر الالفاظ وتنفرد اللغوية في الاصلية
المهجورة والعرفية في الطارية بقي هنا شيء وهو ان الاعلام الشخصية ليست بمجازات قطعا لا استعما
لها فيما وضعت له ولا بحقيقة لغوية لان واضعها غير واضع اللغة وكيف واللغوي ما وضع لما
في محاورات جميع اهل اللغة ولا تختص بناس دون اخرين ولا عرفية عامة لاختصاصها مع ان العامة
كما عرفت انما تكون بالاشتهار والاعلام بالتعيين والعامة تختص بلغة دون لغة ونسبة الاعلام
الى جميع اللغات على السوية ولا خاصة لان الخاصة ما يوضع فيها النسبة الى قبيل يتكون فيه حجمه
او صنعة حتى يسمى عرفا ونسبتها اليهم نسبة اللغوية الى اهل اللغة والعرفية الى اهل العرف العام
والاعلام ليست بهذه المكانة ونسبتها الى جميع اللغات على السوية فمن ثم قيل انها واسطة

وعليه فيها ام

كما يحكى عن الامام الرازي والآمدي وشيخنا العلامة في النهاية اولان التقسيم للغة لكثرة الدوال اللغوية
والعرفية العامة او قبيل من الناس كالخاصة نعم الاعلام المغلبة في العرف العام كالبيت والنجم والحاصي
كالكتاب من العرفية العامة والخاصة واما الاعلام الجنسية كاسامة وذؤالة فلا كلام انها حقايق
لغوية لحاقها اسماء الاجناس ثم هنا شيء لابد من التنبيه عليه وهو انه كثيرا ما يتسامح اهل العرف ويطلقون
ما وضع لمعلوم القدر معلوم عددا او كيلا او وزنا او نحو ذلك على ما يقاربه مما زاد او نقص لعدم
الاعتداد بتلك الزيادة والنقيصة وذلك كما يقال لمن اقام عشرة ايام الا ساعة او ساعة انه اقام
عشرة ايام ولمن اشترى صاعا الا درهما او درهمين انه اشترى صاعا ولمن قطع فرسخا الا ذراعا
او ذراعين انه قطع فرسخا وهكذا حتى زعم ناس انها حقايق عرفية فيما قارب ومن ثم اولها جاء
في تحديد الكر والمسافة والبلوغ والحيض والاقامة ونحو ذلك على ما قد يتناول لم عرفا لكن صحة عطف
الزيادة واستثناء النقيصة شاهد صدق على ان ذلك الاطلاق ليس لكان الغرض بل مجاز
للتسامح وعدم الاعتداد بالنسبي ومما يدل على ذلك انا نجدهم يدققون في المعاملات ويستقصون
حتى ان احدهم اذا باع بعشرة الا فلم يترك درهما ولا دانقا وربما الحق بهذا الباب اطلاق اسماء
المعاملات من البيع والاجارة والصلح ونحوها على المعاطاة بناء على ان ذلك تسامح من اهل العرف
ولذلك لا يقع الا في الامور الحسية دون الخطيرة كالدور والحمامات والبساتين والخيل والمما
ليك والبضايع ونحو ذلك ولا يقنعون فيها الا بالصيغ فعلم ان اسماء المعاملات عندهم انما
هي للتعاقد بالصيغ وانما اهملوها في الامور الحقيرة واطلقوا اسم المعاملات على
مجرد التراضي تسامحا الا ان ذلك حقيقتها عندهم والحق ان بين المقامين فرقا فانهم ههنا لا يتا
ولون الاطلاق بخلاف الاول فانه مبني على التاويل والتجوز فيها وانكبابهم في الخطير على التعاقد بالصيغ
انما كان للاستشهاد والاحكام مخافة الانكار والفسخ ومن هنا حكم اكثر الفقهاء بصحة المعا
طاة محتجين بصحة الاطلاق من دون تاول وكان مقتضى ذلك اللزوم كما هو ظاهر المفيد
لكن المعروف جواز الرجوع ما دامت العين باقية حتى حكي الاجماع على ذلك ومن
الحقايق العرفية واما الشرعية فالمعروف ثبوتها ايضا ومن الناس من انكرها وهو
المحكي عن القاضي ومحل النزاع هذه الكلمات المنقولة عن المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية

كالصلوة

كالصلوة والزكوة والصوم والحج والخلع والمباراة واللعان والايلاء هل كان هذا الانتقال في ايام
الشارع حتى تكون حقايق شرعية ام بعد ذلك حتى تكون حقايق عرفية اي في عرف المتشرعة
وهم المتدينون بالشريعة والمعروف انحصار الخلاف في الاثبات والنفي على الاطلاق ثم حدث
التفصيل في متاخري المتاخرين فبعض باعتبار الزمان فنفاها فيما قبل زمان الصادقين
واثبتها فيما بعد ذلك وهذا قول بالنفي على الاطلاق اذ لا نزاع فيما اثبته واخر باعتبار كثرة
الاستعمال وقلته فاثبتها فيما كثر دورانه كالوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصيام
والحج والايمان والكفر ونفاها فيما لم يكثر استعماله كالخلع والمباراة والقسم واللعان والفسخ
العدالة محتجا بان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة في غير معناه انما هو كثرة الاستعمال مع
وجدانها وفقدانها وغيره ان الكثرة الموجبة لصيرورة اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي ثابتة في الكل وا
كانت في بعضها اتم فان العادة قاضية في مثل الخلع والقسم واللعان ونحوها مما قل عملا عن
غيرها بالبلوغ الى الحقيقة في سنة فضلا عن سنين من حيث انها شرعية بعد في بيان شيعا
ها ولا يعقل عنها ومنهم من اثبتها في العبادات ونفاها في المعاملات واحتج بانه لا دخل
للعلل للعبادة والمعاملة في النفي والاثبات الا من جهة الغلبة لكثرة تكرر العبادات ولا ريب
ان في المعاملات ما يتكرر على كثير من العبادات كالنكاح فقد نص اهل اللغة
على انه بمعنى الوطي قال في المصباح يعرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج مجازا لانه سبب
الوطي المباح وظاهر العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك مع انه نقل في العرف المكتوب
الشرعي الى العقد حتى انه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله حتى تنكح زوجا
غيره بل قيل في هذا انه بمعنى العقد ايضا وانما جاء اشتراط الوطي في المحلل من دليل اخر
نص او اجماع وكيف كان فقد حكى غير واحد الاجماع على انه حقيقة في العقد نعم الغا
لب في المعاملات عدم النقل كالبيع والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية
والوديعة والميراث والقصاص والدية وان اخذ فيها شرعا شرائط لم تكن تعرف من قبل
و في العبادات بالعكس فالغالب فيها النقل وربما كان فيها ما لم ينقل كالسجود والطواف
والاحرام وان اخذ فيها شرعا شرائط لم تكن من قبل هذا مع ان النقل قد ثبت في غير العبادات

بل لا وجه له الا ان ذلك فانها موطوءة وليست بواطئة

والمعاملات كالايمان والكفر والحد والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وليس هذا
منا قولا بالتفصيل بل نقول كلما استعمله الشارع في معنى مستحدث وبلغ في المتشرعة الى ان صار
حقيقة فهو حقيقة وما ذكرنا انه لم ينقل من معاملة او عبادة فذلك مما لم يستعمله الشارع
في معنى مستحدث ~~ويبلغ في المتشرعة~~ فكان هذا قولا بالاثبات على الاطلاق وهي مقالة
المثبتين وربما توهم ان غرضهم الايجاب الجزئي ردا على من يذهب الى السلب الكلي كيف ولو
كان كذلك لوجب تعيين ما ثبت فيه الوضع الشرعي مع انا نراهم ينزلون كلما ورد في الخطابات
الشرعية من محل النزاع وهو ما ثبت استعماله في ايامه في المعاني المستحدثة على الخلاف
فمن اثبت حمله على الشرعي ومن نفى على اللغوي ولنا في اثباتها طرق احدها الاستقراء
فانك اذا تتبعت خطابات الشرع لم تكد تعثر على ما استعمل في المعاني الشرعية مستعملا
في اللغوية وهذا طريق مستقيم في تعرف سائر الحقايق فانك اذا وجدت اهل لغة
او عرف في كلمة كلما اطلقوها ارادوا بها هذا المعنى علمت انها حقيقة فيه وربما كان في
هذا ما يشعر الى ان الوضع فيها كان على سبيل التعيين وان الشارع قد بنى امرها من اول
الامر على الهجر الهجر ولو كان على سبيل التعين بالغلبة والاشتهار لاستعملت في خلاف ذلك في ايام
المعاني القديمة كما هو الشان في المجازات الثاني استمرار طريقة العلماء على الاستدلال
بما ورد منها في الخطابات الشرعية كما يستدلون بالاوامر الواردة فيها على الوجوب فلولا
انهم مجمعون على ذلك لما ذكروه الثالث ان هذه المعاني المستحدثة مما تتوفر الدواعي على
الوضع لها لمسيس الحاجة اليها وناهيك بما ارسلت له الرسل وانزلت به الصحف وقامت
الحروب على ساق افمثل هذا يهمل ولئن كان اول الاستعمال فيها مجازا فالعادة قاضية في مثله با
لتعين في اقرب مدة الا ان اقصى ما يراد من ذلك اثبات كيفية الاستعمال الثابت وذلك ان الاستعما
ل في المعاني الشرعية ثابت كما هو المفروض وشك في وجه ذلك هل كان على سبيل الوضع
او التجوز فنظرنا فوجدنا ان الوضع لمثله مما توجبه الحكمة وتقتضيه العادة وتتبعنا مواقع الاستعمال
الشارع فوجدناه مقصورا على الشرعية ثم وجدنا طريقة العلماء مستقيمة على الاستدلال
بها من غير نكير ودل ذلك على امارات الحقيقة ثم رأينا من يحكي الاجماع على ذلك مؤيدا

على ان المسئلة مما حكى السيد وغيره عليها الاجماع وبالجملة فالخلاف انما يعرف للقاضي ابي بكر

بعدم الظفر

بعدم الظفر بالمخالف ومعلوم ان الوضع وتعيين المعنى مما يثبت بحكاية بعض ائمة اللغة فما ظنك
بذلك في اثبات الوضع ~~فحسب على ان السيد وغيره حكى عليها الاجماع وبالجملة فالخلاف انما يعرف~~
~~للقاضي ابي بكر~~ واقصى ما للنفاة امران احدهما انه لو نقلها الشارع الى المعاني الشرعية لعلمناه
لان العادة قاضية بتواتر مثله الثاني انه لو جعلها لمعاني لها لكانت غير عربية لان اختصاص
الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها ولو كانت غير عربية لم يكن القرآن عربيا وقد
قال قرآنا عربيا والجواب عن الاول ان النقل لو كان بالتواطؤ وجمع المسلمين لذلك حتى يكون
لم يوم مشهود لعلمناه لكن الذي نقول انهم لما امرهم بالصلوة مثلا علمهم انما اراد بها هذه الافعال
وليس على المجاز لان المتجوز لا يخبر بمراده وانما ينصب عليه قرينة فتعين ان يكون
ذلك وضعا وتعيينا والحاصل انه وضع لها في ضمن الدلالة على المعنى وبالجملة فالغرض الاعلام با
لتكليف وهو لا يستلزم الاعلام بالوضع وهذا المقدار من الاعلام بالتكليف قد علمناه
فان قلنا انها مجازات لغوية اشتهرت حتى تعينت فلا اشكال وعن الثاني بان اختصاص
اللفظ باللغة انما هو وضعه للمعنى فيها بالجملة ولو وضع قبيل منها مع عدم وضعه لم يخرج
كما في سائر الحقايق العرفية الخاصة والا لخرجت عرفيات كل لغة عنها وهل هي الا كالمجاز ومعلوم
انه لا يخرج عن اللغة فان قلنا انها انما صارت حقايق بالاشتهار فلا كلام سلمنا خروجها بذلك
عن العربية ولكن الكلام العربي لا يخرج عن العربية باشتماله على بعض الكلمات العجمية كما نعلم
وقد روي على ان القسطاس رومي وسجيلا فارسي ومشكاة هندي واستبرق حبشي
والتحقيق انها لا تخرج وان اشتمال القرآن المجيد على خارج غير معلوم وان ما توهم فيه
ذلك كهذه الكلمات معرب او من توارد اللغتين كما في تنور وصابون وكيف كان فاثبتوا
امرهم وهو على الاصل لاصالة عدم النقل واستصحابا لما كان عليه من قبل ثم لا يضر احتمال
تحقق النقل والا لم يعول على نقل الا ماله علم بقائه على الاصل وفي ذلك تعطيل جل ما في
الكتاب والسنة والاثار والسير ثم الشارع للاحكام وان لم تكن الحقيقة هو اسم
جل شانه فانه هو الذي شرع محجتها كما قال شرع لكم من الدين ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا
المعروف بين القوم انه هو النبي صلى الله عليه وآله على ان يكون حقيقة عرفية فيه او لانه انما ظهر من قبله

انه المعتبر

ويشكل باتفاق الكلمة على التسوية بين كلام الله عز وجل وكلام النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الحمل على المعنى الشرعي
عند المثبتين واللغوي عند النافين ولو كان مستفاد الوضع الشرعي عن النبي صلى الله عليه وسلم لاختص كلامه
بذلك ووجب حمل ما في الكتاب على اللغوي بخلاف ما لو كان عنه تعالى لان النبي صلى الله عليه وسلم تابع كالمتشرعة
بالنسبة اليه والاجماع على خلافه والجواب عن الاشكال انه تعالى لا يختص بلغة دون لغة واصطلاح دون
اصطلاح لاستواء نسبة الكل اليه بل يخاطب كل قوم بلغتهم وكل طائفة باصطلاحهم فينزل خطابه
على اصطلاح من يخاطبه لا يقال هذا يستدعي سبق النبي صلى الله عليه وسلم بالاصطلاح وهو خلاف الظاهر اذ
الظاهر انه انما اخذ عن الكتاب فان مبدأ التكليف بما فيه انما كان به لا بطريق اخر لانا نقول
اقصاه استظهار كونه عن الله عز وجل ولو بطريق غير الكتاب وهو البيان الذي اقترن به فان
منه صلى الله عليه وسلم الذي جاء في الكتاب بما جاء مجملا كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولا بد له من بيان فكان ابتداء
الشرع والوضع منه تعالى ولذلك استمرت طريقة المثبتين على حمل ما جاء من ذلك في الكتاب و
السنة على المعاني الحادثة من دون مراعاة تاريخ النزول والصدور وهل كان قبل الوضع
او بعده وما يحكى عن المعتزلة من اثبات الدينية وتقسيمها الى الصور الفرضية لا طائل
تحته مع انه يرجع الى انها ضرب من الشرعية حسبما بيناه في الشرح هذا وقد اشتهر ان العقود
والايقاعات من المنقولات الشرعية بمعنى ان بعت مثلا وزوجت وطلقت ونحوها
نقل من الاخبار الى انشاء البيع والتزويج والطلاق وايقاعه وللقائل ان يقول لا استعمال
هذه الصيغ ونحوها في الانشاء ليس من خواص الشريعة بل ما زال الناس يتعاملون
بها ويوقعون ولا سيما في الامور الخطيرة كبيع الدور واجارة الحمامات قبل الشرع
وبعده نعم يتم هذا فيما لم يكن معروفا قبل الشرع كالخلع واللعان والايلاء فان قلت
لعلهم لا يريدون بالشرع شريعتنا بل مطلق الشرع ومعلوم ان جعل الكلمة ناقلة
للملك او مبيحة للوطي او مانعة عنه او رافعة للزوجية انما هو من وظائف الشرع وما للناس وا
لتعرض للاحكام الشرعية وما في ايدي الناس من العقود انما تناولوه من الشرائع القديمة قلت
بالتكوين ذلك لا يصح للواضع ان يضع ابتداء لانشاء المدح والتعجب والاستفهام والطلب
وغير ذلك من ضروب الكلام كلمات تفيدها لكن لك فليضع للنقل واباحة ما لم يكن مباحا

والطلاق

والطلاق ما كان مقيدا ما يقيده ويدل عليه وقد يعلم انه لا بد لهم في معاشراتهم من نقل واباحة
ومنع ونحو ذلك ويكون على هذا مسند كلها الاخبار والانشاء والتنبيه من الاحوال خصيما بين هم
على اهل العرف سلمنا ولكن الناقل انما نقلها من الاخبار الى الانشاء والشارع جعل ذلك الانشاء
مؤثرا في النقل واباحة النكاح وازالته وهكذا والحق ان الذي نقلها الى الانشاء هو الذي نقلها
الى ذلك اذ لا معنى للانشاء الا انشاء ذلك والافادة ثم الحق ان جعله سببا ناقلا هو التشريع
وكيف كان المشرع ولم يبق بعد هذا الا دعوى النقل المستلزم للهجر مع استعمالها في الا جبار
شايعا واضح فنقول اذا ثبت ان الشارع هو الذي جعلها حقيقة في انشاء هذه الامور وا
يقاعها حتى كانت اسبابا شرعية فصيرورتها حقيقة في ذلك ان كان بالاشتهار والغلبة
فظاهر ان ذلك لا يتم الا بهجر المعنى السابق وان كان بالتعيين مع التواطي فلا معنى لجعل اللفظ
دليلا على المعنى الا انه متى اطلق اريد به ذلك ولا معنى بالهجر الا ذلك ومن الغريب ان من الناس
من يزعم ان هذه الصيغ باقية على الاخبار لم تنقل اصلا وانها حيثما استعملت فهي اخبار فتاول
العضدي لهم ذلك بانهم انما ارادوا الاخبار عما في النفس لا الاخبار بوقوع امر اخر بصيغة
اخرى وقد احتج الامام الرازي والبيضاوي والعلامة منا وغيرهم على النقل بانها لو كانت
اخبارا فاما ان تكون صادقة او كاذبة والاول يستلزم ان يكون هناك صيغة اخرى
وقعت بها المعاملة في الخارج وننقل الكلام الى تلك الصيغة وهكذا حتى يتسلسل ولو
كانت كاذبة لم تترتب عليها الاحكام الشرعية لكنها مترتبة عليها بالنص والاجماع
ولقائل لعل هؤلاء لا يشترطون في الايقاع اجراء الصيغ ويكتفون فيه بالتراضي
ويريدون بالاخبار الاخبار بها عما وقع في النفس من الرضا فيكون صادقا بلا تسلسل
حسبما تاول لهم العضدي والتحقيق في الرد ان استعمال هذه الصيغ في الانشاء دون
الاخبار عما في النفس او غيره وجداني وانكاره مكابرة في اقسام المجاز ينقسم المجاز ظ
عندهم باعتبار محله وما يقع فيه التجوز الى مفرد ومركب وذلك ان التجوز قد يقع في مفردات الالفاظ
وقد يقع في التراكيب كما تكنى بقولك اريك في هذا الامر تقدم رجلا وتؤخر اخرى عن التردد فيه
فان التجوز فيه كان بتمام الجملة حيث كانت تقدمها اولا متردد او متردد ككلامك رايت اسدا في

كما يكنى بالاسد عن الشجاع
والحمار عن البليد

الكلام وحمارا في حلقة الدرس فان التجوز انما هو بلفظة الاسد فحسب والحمار وربما مثل للمركب
بنحو بنى الامير المدينة مما كان التجوز فيه في الاسناد وهو المسمى بالمجاز العقلي وجعل احيا
في الكحال الى يطلعك ما جمعهما لاستعمال الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية والطلع في
الصورة وهو تجوز في المفردات واسناد الاحياء الى الرؤية مع ان الفاعل هو الله سبحانه
وهو المجاز في الاسناد والانسب تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له هو الاول
وينقسم باعتبار ما يسببه يقع التجوز الى مجاز زيادة ومجاز حذف ومجاز نقل والمراد بالاولين
التجوز في الحكم اللفظي اعني الاعراب حتى اذا زيد في الكلام او نقص من دون تغيير كان في احاك احاك
وكل تاكيد لفظي وقوله تعالى فبما رحمة وما كان احسن زيدا ونحو ذلك وقولهم زيد قائم وعمرو
لم يكن مجازا لعدم التجاوز بهم عن معنى الا معنى ولا من حال الى حال وكانهم ذهبوا بالمجاز في هذا
التقسيم الى اللغوي والا فالاصطلاحي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا ما
كان سبب التجوز فيه النقل وقد مثلوا للاول بمثل قوله تعالى ليس كمثله شيء وذلك انه كان
حكم مثل هو النصب فلما زيدت الكاف تجاوز عنها الى الجر والمراد بالزيادة هنا ضم ما كان مستغنى
عنه في الدلالة على اصل المعنى اذ الغرض الاصلي هنا نفي المماثل وذلك حاصل بدون الكاف وهل
الكاف فيها ان الا لتقوية ما زيدت فيه كما في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم او مستعملة في
معناها من التشبيه وهي ملفظ اخر يدل عليه ايضا وهو مثل تاكيد الحاكي اللفظ بعينه او اتي
بمثل لكناية للمبالغة كما جيء به منطقهم في قولهم مثلك لا يفعل كذا اقوال ذهب ناس الى الاول
ودبما حكى عن الاكثرين واخرون الى الثاني وهو الذي اراد في الكشاف بقوله ولك ان
تزعم ان كلمة التشبيه كررت للتاكيد كما كررها من قال من وصاليات ككما يوثفين ومن
قال فاصبحت مثل كعصف ماكول والمحققون على الثالث وتحقيقه ان الاصل كان ه
ليس كالله شيء والغرض نفي التشبيه ولما ارادوا الدلالة على ذلك على ابلغ وجه سلكوا السبيل
المعتاد لهم في ذلك وهو انهم اذا ارادوا المبالغة في نفي شيء عن احد نفوه عمن
يساويه ويكون بمكانته ليكون ذلك كالدلالة على الشيء ببينة وبرهان وقالوا مثلك
لا يفعل ذلك فان من هو بمكانته اذا لم يكن له ان يفعل ذلك فاولى ان لا يفعل هو

انه

بنحو
اعني

ولذلك يفعلونه في الاثبات يقولون ايفعت لذاته وبلغت اترابه وانما يريدون ايفاعه وبلوغه
وفي حديث رقيقة بنت صيفي في سقيا عبد المطلب الا وفيهم الطيب الطاهر لذاته وانما تريد طهارته و
طيبه ولذلك صنع هاهنا حيث اراد نفي المثل عنه تعالى فنفاه عن مثله ولم يرد بذلك حقيقة
والا استلزم ثبوت المثل له وتوجه النفي اليه وكلاهما كفر وانما كنى بذلك عن نفي مثله من دون
التفات الى ان له مثلا او تصور ذلك وانما يريدون نفي المثل ليس الا كما ان من يقول مثلك لا
يفعل كذا وايفعت لداته لا يريد ان له مثلا ولدات وبالجملة هما عبارتان بمعنى واحد الا ان
احداهما ابلغ في الدلالة على المعنى من الاخرى وهو قوله في الكشاف فاذا علم انه من باب الكناية
لم يقع فرق بين قوله ليس كالله شيء وليس كمثله شيء الا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكانهما
عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته ونحوه قوله تعالى بل يداه مبسوطتان
فان معناه بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسط لها لانها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون
شيئا اخر حتى انهم استعملوها فيمن لا يد له وكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له هذا
كلامه وكذلك سائر باب الكناية كطويل النجاد وكثير الرماد لا يراد منه الا المعنى الكنائي دون
الحقيقي وان امكن وعلى هذا فكان مجازا في المعنى ايضا حيث نفي المثل عن مثله وانما يريد
نفي المثل عن نفسه لا انه استعمل مثل المثل في المثل كما قيل حتى يكون مجازا اصطلاحيا ومن
الوهم دعوى زيادة الكاف على الكناية كما وقع في المغني وجعله الشيخ الرضي ره من باب الدلالة
على نفي الملزوم بنفي اللازم وذلك ان ثبوت المثل يستلزم ثبوت مثل المثل فاذا نفي
مثل المثل استلزم نفي المثل وهذا كما تقول ليس لاخي زيد اخ فيلزم ان لا يكون اخ لزيد لانه لو كان
له اخ لكان لاخيه اخ وهو زيد ويكون من باب صدق السالبة بانتفاء موضوعها مثل قوله
على لاحب لا يهتدى بمناره وهذا يصلح ان يكون وجها في اصل الكناية بنفي مثل المثل عن نفي المثل
ثم صار يستعمل في نفي المثل من دون حاجة الى الاستدلال بذلك ولا التفات اليه حتى كانهما
مترادفان كما ان السر في الكناية بكثير الرماد عن كثرة الضيفان من حيث ان من كثرت ضيفانه
كثر بحسب العادة رماده ثم صار يستعمل في كثرة الضيفان من دون حاجة الى الاستدلال
عليه بكثرة الرماد ولا التفات اليه حتى انه يستعمل فيمن لا رماد له اصلا وكذا صار هذا

رقيقة بنت صيفي

يستعمل فيمن يستحيل ان يكون له مثل وقول بعض النحاة ان مثل في الاية زايدة كما في قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به وقد اهتدوا ضعيف ومن شرعت زيادة الاسم والاية التي تمسك بها لها وجه صحيح ومثلوا للثاني بنحو واسئل القرية وذلك ان حكم القرية كان هو الجر اذ المراد انما هو سؤال اهل القرية هلها فكان ينبغي ان يقال واسئل اهل القرية فلما حذف المضاف وا
قيم المضاف اليه مقامه واعطي اعرابه جاء المجاز في الحكم اللفظي لتجاوزه عن الجر الى النصب
وسمي مجاز حذف لانه كان بسبب الحذف ومثله قوله تع فليدع نادية وقد يجوز ان يكون
هذا من القسم الثالث اعني مجاز النقل على ان يكون استعمل القرية والنادي في اهلها تسمية للحال
باسم المحل كما في قولهم جرى الميزاب وسال الوادي فلذا قلت وهذا لكن للتجوز ان يكون من مجاز
الحذف ايضا اذ المعنى سال ماء الوادي وجرى قلت لما كثر الاستعمال في هذا وتناسوا مراعات الحال
حتى كان يكون حقيقة عرفية في المحل عدوه في المجاز الحقيقي بخلاف نحو واسئل القرية فان الغالب في مثله
الذي يقولون سل اهل القرية المحل واهل القرية وربما قالوا سل المحل والقرية فكان غيره
منسي فلذلك عدوه من مجاز الحذف والوجه القمثيل لمجاز الحذف بمثل قوله تع واختار موسى قومه
سبعين رجلا اذ المعنى من قومه فانه لا يحتمل التجوز في المعنى وربما مثل له بقوله انا ابن جلا وطلاع
الثنايا بما حذف فيه المضاف والجر لان الحذف فيه لم يفض الى التغيير فلا مجاز كما عرفت وقد قال في
ما م في اسرار البلاغة واعلم انه لا ينبغي ان يجعل وجه المجاز مجرد الحذف لان الحذف فاذا تجرد عن تغيير
لحكم من احكام ما بقي بعد الحذف لم يسم مجازا الا ترى انهم يقولون زيد منطلق وعمرو فيحذف
الخبر ثم لا يوصف جملة الكلام من اجل ذلك بانها مجاز لانه لم يؤد الى تغيير حكم فيما بقي وايضا فا
لمجاز اذا كان معناه ان يجوز بالشيء اصله فالحذف بمجرده لا يستحق الوصف بذلك لان ترك
الكلمة واسقاطها من الكلام لا يكون نقلا لها عن اصلها لان النقل انما يتصور فيما يدخل تحته
النطق واذا امتنع وصف المجاز بالحذف في نفي القول فيما لم يحذف وما لم يحذف فلا يكون
زايلا عن موضعه حتى يتغير عن احكامه واما الثالث وهو ما كان سبب التجوز فيه هو النقل
فالمراد به ما استعمل في غير معناه وذلك ان اللفظ انما وضع ليستعمل في معناه الحقيقي
فاذا استعمل في المجاز كان ذلك نقلا له من معناه الى غيره لغة لا اصطلاحا اذ لا نقل
الاصطلاح

في الاصطلاح المانع الجبر ولا بد في هذا القسم من العلاقة وهي الاتصال ما بين المعنيين سواء كان بين
ذاتيهما كما في المجاورة او غيرهما كما في غيرها ولا يصح استعماله في كل معاير اتفاق ولو مع القرينة
الدالة على الارادة بل شرط ناس نقل احاده وخصوصياته حتى منعوا ان يتجوز الا بما تجوز في المجاز م
به من قبل والحق الاكتفاء بالعلاقة المعتبرة الا ما علم رفضه فانا وجدنا الناس على اختلاف
طبقاتهم يتجوزون بانحاء المجازات من غير توقف على حكاية ولا نكير من احد بل وجدناهم
يعدون اختراع خصوصيات المجازات من كمال البلاغة مع كثرة ما فيهم من الخطباء المصقعين
والشعراء المفلقين والعلماء الراسخين وايمة الادب المبرزين حتى جاوا من المجازات والا
ستعارات والكنايات والتمثيلات بما لم يجر للاعراب في خلد ولم يخطر لهم ببال في النساء
والغلمان والمجالس والمراكب والماكل والمشارب والملابس والمنادمات والعلوم و
المناظرات واحوال الملوك وارباب الدول والدور والقصور وغير ذلك ولو ذ
هبت تجلس نفسك على ما يعرفه اهل البادية لضاق عليك العطن ولكلت امثال لقيدت م
هؤلاء الفرسان عن الجري في مثل هذا المضمار وانى للاعراب برمان النهود وتفاح
الخدود وعقارب الاصداغ ولامات العذار ودنانير الوجوه وكاس قد ادارها كرى
وفي جنباتها مهى تدريها بالقسي الفوارس فللراح ما زرت عليه جيوبها والماء ما
دارت عليه القلانس ومتى كانوا يشبهون قوس السماء باذيال الغادة الحسناء و
اقبلت في غلائل مطبقة والبعض اقصر من بعض وهم شبهوا البنفسج باوايل النار
في اطراف كبريت شقايق النعمان باعلام الياقوتية منشورة على الرماح الزبرجدية
والشمس بالمراة في كف الاشل او لابن المعتز كيف يقول ذهبنا الى الخمار والنجم غائر
غلالة صبح طويت بصباح في استعار الغلالة وهو ثوب رقيق يلبس تحت الثياب
والدرع للظلمة لبقية الليل ثم قال غفلت تدير الكاس ايدي جاذر عتاق دنانير
الوجوه ملاح وهل يعرفون الانافة والكودا وصاليات ملا ملت وشوملا عامنه
والطلا لا بالية ودعيا كالمنية وانياب الغول وسهام المنية ولو كان كما زعموا لدو
نت لها الكتب كما دونت للحقايق ولم يكن للفظ في العلاقة معنى كما لا يحتاج في الحقيقة

الى النظر في المناسبة بين اللفظ والمعنى بل اللهم من وراء ذلك المحجر والتجوز نعم لكنهم متفقون على الا
فتقار الى النظر في العلاقة لتصحيح الاستعمال ومنع ابن الحاجب وشارحي كلامه كون الاتفاق
على افتقار التجوز وانما المفتقر الى النظر فيها هو الواضع حيث ان وضع المجاز على ما زعموا
لغوي عبارة عن اذن الواضع بالتجوز في كل مجاز مجاز وما كان ليأذن في مجاز حتى يكون لها
علاقة حسبما تقتضيه الحكمة فكان الوضع اعني الاذن مفتقرا الى النظر في العلاقة يبطل انه لا
معنى لحكم على الواضع بافتقاره في اذنه الى النظر في العلاقة وما كان الحكيم ليأذن الا حيث
يكون هناك علاقة وبالجملة فالواضع قد عمل عمله فاذن حيث قضت بالمنع ونحن عرفنا
ذلك باستعمال اهل اللغة والعرف وتجوزهم كما عرفنا وضعه للحقايق لذلك انما شرط الا
ثمرة هذه الشرائط للمستعملين لكي لا يحيفوا عن السبيل بل اللهم من وراء ذلك التجوز فلا يجوز
ما اعرض عنه الناس ورفضوه وان تحققت العلاقة كالاب عن الابن والام عن الولد والزوج عن
الزوجة والشبكة عن الصيد والدار عن اهلها والادمي عما فيها والثياب عن لابسها والجنين والو
ليد والغلام والصبي والشاب والكهل عن الشيخ والعكس في ذلك لكن لا اختيار ذلك فما لا يحصى بل الا
سد عن الابخر او سم جرى عن انسان والمجلس عما فيه والسان عن اللحم وان تجوز عن الفكر وما يطعم
القوم والدم عن عين الدية وهكذا وبذلك يبطل قولهم لو لم يشترط النقل لصح التجوز في هذا ونحوه
فانا لا نطلق الجواز بل نشترط فيه عدم العلم بالرفض والفرق انا نتجوز ما لم نعلم الاعراض عنه وهم
يمنعون ما لم يعلموا التجوز به وبالجملة فالاصل عندنا صحة التجوز وعندهم الامتناع وبما تعلق
مشترطوا النقل بانه لم ينقل خارج عن اللغة وذلك لان اللغة منحصرة في الحقايق والمجازات
اللغوية ومعلوم ان المجاز اللغوي ما كان المتجوز به اهل اللغة كما ان المجاز الشرعي ما يتجوز
به اهل الشرع وانت خبير بان ما جاء على القانون ليس بخارج انما يخرج عن اللغة ما استعمل
على خلافه كما يستعمل من دون علاقة بل التحقيق ان هذا ايضا لخارج عنها وانما خطا في الا
ستعمال انما الخارج ما كان بغير تلك الالفاظ او على غير تلك الاساليب لو صح ما ذكروا
لذهبت قواعد الصرف اجوالدهر ولا هل ما لم يرد بعينه عن العرب وان جرى عليها مع
انها انما ضبطت لمثله بل الخطب فيما نحن فيه اسهل اذ المفروض ان اللفظ قد سمع لكنه
هل استعمل

هل استعمل في هذا المعنى او لا وان هناك تصرف ما لم يسمع وكذا الكلام في سائر القواعد العربية فانا
لا نقتصر منها على خصوص ما سمع وحيث بلغ الاستقراء في الاحكام النحوية والعربية الى القطع بالا نقتصر م
طراد كانت قواعد كلية ولما لم يبلغ الامر هنا الى ذلك شرطنا عدم الاعراض والرفض ثم ما العلاقة ضض م
عما وقع في الكتاب المجيد كالتجوز بعبارة الرحمة عن الجنة وكم فيه من مجاز لا يعرف من قبل واعتبار
العلاقة يعرف بالاستقراء بمحاورات اهل اللغة والعرف فانا نستعلم بذلك ان الواضع فيما استعملوه
وسعه فيما اعرضوا عنه وتجنبوه وهو وضع المجاز كما استعملنا باستعمالهم وضعه للحقايق وذلك
كالمشابهة في الشكل والسببية والمسببية والكلية والجزئية والملازمة التلازم والاطلاق والتقييد اولى المعنى م
والعموم والخصوص وتريد بذلك كليا او جزئيا والحلول بقسميه والمجاورة والكون على الوصف كونه م
فيما مضى والاول اليه والالية والبدلية والضدية والتعلق فانا وجدناهم يتجوزون باسم المشبه به
عن المشبه وهو كثير او عن صورة نفسه وشكله كما ترى صورة انسان او اسد على جدار فتقول رايت
انسانا او اسدا والسبب عن المسبب كالمطر في النبات يقولون رعينا الغيث وبالعكس كالاثم في الخمر
قال شربت الاثم والنكاح في العقد والكل عن الجزء كالاصابع في الانامل وبالعكس كالعين في الربيئة
والاعتقاد في العلم ومنه الوجه في الذات والملزوم عن اللازم كالنطق في الدلالة كما تقول وكتاب الله
ينطق بذلك وبالعكس كشد الازار في اعتزال النساء والمطلق عن المقيد كما شترنا الحيا وانت تريد
لحم ظان ونوما واعما تريد ثوب كتان وهو كثير وبالعكس كالمشفر في الشيء والمشفر في الشفة
والعام عن الخاص كالعلماء على الفقهاء وبالعكس كالعكس واهل الجبل يسمون العالم فقيها
والحق انه ان اريد به العموم الاصولي فالعكس انما يتم بان يطلق الخاص ويراد به جميع افراد العام
ولا يكاد يصح له على مثال واستعمال الفقهاء في العلماء انما هو من باب التجوز بالجزئي عن الكلي
والعكس عن العكس وان اريد به المتعارف وهو الكلي في الجزئي وبالعكس فلا اشكال وهو كثير
في الاول ادخل السوق واشتر اللحم والكلمة المتبعة كل محل بلام الجنس لا يراد به فرد لا على التعيين
وكل نكرة اريد بها شخص بعينه كما تقول اخبرني بذلك رجل وانت تريد زيدا بعينه كما قيل في وجاء رجل
من اقصى المدينة مبناء على ان المراد حبيب بعينه وان في الكرة حيث من جراده وعلمت نفس ما قدمت
واخرت وكل نكرة اريد بها الجنس كالتمرة من هذا خير من خمسين من ذلك وجوهرة من هذا خير من

قد يجي وهكذا اذا المراد بالفرد فيشمل هذا الجنس والتحقيق ان التجوز بالمطلق عن المقيد وبالعكس من
هذا القبيل ايضا فان المطلق كلي والمقيد جزئي والعلاقة في الكل كون احدهما كليا والاخر جزئيا وان
كان ذلك على الحال لان الجزئي قد يكون باعتبار كونه فردا من الكلي كزيد بالنسبة الى الرجل وقد يكون باعتبار
كونه صنفا منه كالانسان بالنسبة الى الحيوان وقد يكون باعتبار احد فيكم غير كالزهد بالنسبة الى السير في
السير في الليل ولنسم هذه العلاقة علاقة القيد والمشترك بين الكل العموم والخصوص ولا حاجة الى
ذكر الاطلاق والتقييد والاعلمية الاخرى على ما في القسم الثالث بعلاقة الفردية ولا شاهد ولبست
في الكلية والجزئية فان تلك فيما بين الكل والجزء وما بين الكلي والجزئي والحمل على الحال كالمجلس في جر
والنادي في اهل كما قال الشيخ فليدع ناديه وانسماها في المطر كما قال اذا نزل السما بارض قوم رعيناه
كالرحمة في الجنة كما قال تع واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون واحد المتجا
وزين عن الاخر كالراوية في المزاده وانما هو اسم للبعير الحامل لها وجعلها ومنه يجري الميزاب وبالشي
على كان عليه كما قال تع وآتوا اليتامى اموالهم ومنه اطلاق الوصف بعد زوال المبدا عند الاشاعرة وا
المعتزلة فيزعمون انه على الحقيقة كما سيجي انشا الله في الكلام على المشتق وباسم الشي عما يؤول
اليه كما قال تع اني اراني اعصر خمرا ومنه تسمية التاديب كونا وباله الشي عن الشي كاللسان في
الذكر كما قال تع واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا ومنه التجوز باليد عن القدرة
لان اليد كالالة للقدرة من حيث بها تظهر اثارها وبالمبدل منه عن البدل كالدم في الدية كما
قال اكلت دما ان لم اراعها بضرة ان كان الملحوظ المراد دم القاتل وان اريد دم المقتول
فاعتبار السببية فاعتبار السببية وان كان ممكنا لكن الملحوظ في التجوز هنا انما هو البدلية
اي ان لم اقتل فانا ممن يرضى بالدية بدل الدم ومن هذا الباب يحوامر السلطان وحكم القا
ضي وانما امر الوزير وحكم النائب وكذا الامر يقوم مقام الشي وبعيد صرال وباسم الشي عما يضا
ده كما تقول لجبان كالاسد ولحاتم وانت تشير الجبان او بخيل على التهكم ومنه قوله تع فا
عتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد يرد هذا الى المشابهة على ما
سيجي وباسم المتعلق عن المتعلق به كاللفظ في الملفوظ والخلق في المخلوق فهذه عشرون
وقد انتهى عددها خمسة وعشرين باضافة مجاز الزيادة كليس كمثله شي والحذف كيبين الله لكم

يتعلق بمعنى

اعلم انه هو

الاخرى هو المذكور ولام

سم الجر

ان تضلوا وحذف المضاف كاسئل القرية والمضاف اليه كاما ابن جلا والمحلى باللام في واحد كادخلوا
الباب اي بابا من ابواب المسجد وذلك ان المراد بالقرية البيت المقدس وحكاه صاحب الزبدة عن
المتقدمين وانت خبير بان مجاز الزيادة والحذف ليس من شان اعتبار العلاقة لانه لا تبدل في
المعنى وانما هو في ظاهر اللفظ والعلاقة اتصال بين المعنيين مع ان التجوز اللفظي في انا ابن جلا وان
تضلوا منفي ايضا لعدم التغيير على ان الحذف ضرب واحد فكيف صار نشرا ولا فالمشابهة انحاء
والاخيرين من باب التجوز باسم الكلي عن الجزئي كالخمر الذنب والعلاقة الفردية المندرجة في العموم
والخصوص على ما بينا وقد رد هذا في سبب على احد عشر السببية والكلية والجزئية والمشابهة والمضا
والكون والاول والمجاورة وكون الشي جزئيا والتعلق وقسم السيد العميدي والسعد التفتازاني
السبب الى الفاعل كنزل السحاب والقابل كسال الوادي والصورة كالقدرة في اليد نظرا الى
انها بمكانة صورة اليد من حيث ان اليد انما تؤثر بواسطتها والغاية كما في تسمية العنب خمرا
والعقد نكاحا ويتوجه عليه في الثاني ان الملحوظ في التجوز بالوادي انما هو كون السيلان
فيه حتى كانهما امر واحد لان الوادي من اسباب الماء وفي الثالث ان المعروف انما
هو التجوز باليد عن القدرة دون العكس وما يوهمه كفعلته بقدرتي وقد فعلت بيدك
فالظاهر انه على الحقيقة ولو سلم فاهل العرف لا يتخيلون كون القدرة صورة لليد وانما يلحظون
كونها هي السبب المؤثرة حتى كان اليد آلة وفي الرابع ان الغاية انما تصلح لان تكون سببا اذا
كانت هي الباعث كما في مثال النكاح ولا يكفي مجرد انه ربما انتهى اليه على انا لا نعني صحة التجوز
بالخمر عن العنب وزاد في المحصول المجاز بسبب الزيادة واقام مقام كونه جزئيا كونه كليا كالا
من في المحاد والآمدي وابن الحاجب على خمسة الاشتراك في الشكل كالانسان في الصورة
المنقوشة او في الصفة الظاهرة كالاسد في الشجاع دون الحقير فلا يصح في الابخر وقد يكون
باعتبار انه كان على تلك الصفة كالعبد في المعتق او مما يؤول اليها كالخمر في العصير والمجاورة كجري
الميزاب والوجه الثالث والرابع ان يقول انه كان نشرا فان المعتق كان عبدا والعصير يكون
خمرا وحاول العضدي تعميم الخامس بحيث يتناول جميع ما ذكروه ولذلك ان مجاورة المستعمل
فيه للمعنى الحقيقي يجوز ان تكون باعتبار كون احدهما في الآخر بانه منه او عرضا فيه او عينا مفروضة

باب م

لعلامة من

وكانو والملازم والاول
الى السببية والاطلاق والتقييد
والعموم والخصوص الى الكلية
والجزئية والحلول الى المجاوره

وسيكون منه م
على ما ذكر العدم

فيه فتلك ستة الجزء في الكل والحال في المحل والمظروف في الظرف وعكسها ويجوز ان يكون باعتبار كونهما
في محل واحد او في محلين متقاربين او في حيزين متقاربين ولا يتصور كونهما في حيز واحد لاستحالة
فيتناول مثل الحيوة في العلم وكلام السلطان في كلام الوزير والراوية في المزاده ويجوز ان تكون
باعتبار تلازمهما في الوجود كالسبب للمسبب وبالعكس كالغيث في النبت والنبت في الغيث او في
الخيال كاسم احد الضدين في الآخر كالاسد في الجبان ويتوجه عليه في الاول ان الملحوظ في التجوز
بالكل عن الجزء وبالعكس انما هو الكلية والجزئية على وجه خاص كما سيجي لا مطلق المجاورة وكذا فيما بين
الحال والمحل والظرف والمظروف انما هو الحلول حتى اذا جاء احدهما جاء الآخر لا مطلق المجاوره واهل
العرف لا يفرقون بين الحلول والظرفية ولذا تراهم يحسبونهما علاقة واحدة وفي الثاني ان
العلاقة في اطلاق اسم الحيوة على العلم انما هو المشابهة واي دخل للمجاورة وفي اطلاق اسم السلطان
على الوزير انما هو البدلية وانه قائم مقامه وساد مسده لا المجاورة وفي الثالث ان الملحوظ
في التجوز بها انما هو السببية واما المجاورة فلا تخطر ببال وفي الرابع ان المسوغ للتجوز
بالاسد عن الجبان انما هو التهكم بدعوى الشجاعة له فكانت العلاقة بينهما انما هي المشابهة
المدعاة وليس مجرد الاجتماع في الخطور بالبال كافيا في التجوز والا لجميع الاضداد كذلك في نحو
جزاء سيئة سيئة اذ الظاهر ان العلاقة فيها هي المشابهة صورة وبالجملة فدعوى ان العلاقة
في جميع ذلك هي المجاورة مجازفة باردة ثم ادعى دعوى تناولها لجميع ما ذكروه واطرح وفيه ما
اندرج ما ذكروه بعد تسليمه ثمانية الجزئية والكلية والحلول والتقييد والبدلية والسببية و
المسببية والضدية ثم قال السعد ولو جعلنا الوجود اعم من اللفظ ليندرج فيه المشاكلة اعني
التعبير عن الشي بلفظ غيره لوقوعه في صحبته مثل قلت اطبخوا لي جبة وقميصا لم يبعد
قلت الظاهر ان هذا من باب استعمال المقيد في المطلق حيث استعمل الطبخ في مطلق الاصطلاح
والتهيئة لكن المسوغ له انما هو الاصطلاح بسبب المجاورة اللفظية الحاصلة بالمقابلة
وهذا يستجيد الخياط والنجار والصباغ والصايغ والبناء امرهم يزاولون اعمالهم فيقول
الخياط دعني احيط فتقول خطلي هذا الامر وللصائغ صغ لي هذا وللبنا ابن لي وانما قلنا
ان المحسن لاعتبار هذه العلاقة بل المسوغ انما هو المقابلة والمجاورة وان كانا في كلامين

لان مثل

م

وهكذا م

لان مثل هذا التجوز مرفوض لا تقول للخياط ابتداء اطبخ لي هذا القميص اولمن تستجيد خطه هذا
الامر وصنعه او ابنه او اعزه ومنه قوله تع صبغة الله ومن احسن من الله صبغة وقاع على النصا
رى كانوا يغمسون اولادهم في المعمودية وهو ماء اصفر ويزعمون ان ذلك تطهير لهم وانهم
بذلك يصيرون نصارى حقا ثم قال بل لا يبعد ان يجعل المجاورة والاتصال شاملا للكل كما ذ
هب اليه بعض الاصوليين من ان جميع العلاقات منحصرة في الاتصال صورة او معنى قلت هل
هذا الا رد الانواع الى الجنس واي فرق بين ذلك وان يقول العلاقات كلها منحصرة في
التعلق صورة ومعنى قال واعلم ان الصفة الظاهرة المشترك فيها امر من المحسوس والمعقول
كما في استعارة العدل للحق واستعارة الاسد للشجاع وقد يندرج فيها الشكل فلا يصح جعل الاشتراك
في الشكل قسيما على حدة تنبيهان الاول المعلوم في الكلية والجزئية انما هو استعمال الكل في الجزء في الم
كبات العينية كالاصابع في الانامل والعين في الربيئة دون الاعداد فلا يصح اطلاق اسم عدد على ما دون
او فوقه الا على ضرب من المسامحة لعدم الاعتداد بالزائد والناقص وكذا باقي المقادير فلا يصح اطلاق
مائة على خمسين ولا من على رطل ولا العكس والمستثنى منه في الاعداد والمقادير حقيقة مستعملة في تمام
معناه لا مجاز في الكل والناقص مندفع بما سيجي انشاء الله تع في باب العموم فلا مجاز ولا علاقة
وانما اشتهر في كتب عشرة الا تسعة من ان عشرة مجاز في الباقي بعلاقة الكل والجزء ليس بشي فانا
قد تبينا من اهل العرف المنع في ذلك وانما يقع مثل ذلك في الهزليات واشباهها والتمثيل به في الا
صوليين انما هو لاشتهاره بين الفقهاء من حيث ان الاقرار يرد على الاعراب عما في الضمير
جرى على قانون اللغة ام لا وكذا الكلام في اطلاق العام على فرد من افراده كالكلمة في كل ثمر مانه
في البستان وانما اكلت واحدة وفيها الف وان دلت عليه بما بعينه كما يكون في البستان عشرة
اشجار قطعة تسعة في جانب الشرق فيها الرمان وواحدة في جانب الغرب ليس فيها الا رمانة
واحدة فتقول اكلت جميع الرمان الذي فيها الا ما كان في جانب الشرق ثم ظاهر كلام الاكثرين
في هذا النوع الاطلاق ومن الناس من اشترط في اطلاق الكل على الجزء كونه على الهيئة الاجتما
عية كالاصابع في الانامل فلا يصح لمن راى انملة مبانة ان يقول رايت اصبعا واهل العرف نيا على
فان قلت اولست تقول في اوراق من كتاب او قطعة من برد او عمامة هذا ذلك الكتاب والبرد

لبيان الباقي وان التبع الاستثناء

ملك م

وتلك العمامة وكذلك تقول في سقف بيت دفع او قوايم بيت منه بل احجار ورسوم هذا ذلك البيت الى غير ذلك قلت ليس هذا من المجاز في شيء بل هو حقيقة فانا حيث نقول ذلك لا نريد الاعلام المعنى الذي ما هناك انا اخبرنا عن الجزء بانه ذلك الكل على التسامح منه او لعضه نعم لو صح لمن راى ذلك ان تقول رايت كتابا او رداء او عمامة او بيتا الخ لكن الشان فيه وكذلك ظاهر هم في علاقة ما يكون او يكون الاطلاق والوجه اشتراط قرب العهد في الاولى والمشارفة في الثانية بل كون الفعل هو السبب كما في اعصر خمرا فلا يصح شربت خمرا في عصير الا على التشبيه دون الاول الثاني الظاهر ان مرادهم من علاقة العموم والخصوص المعنى المتعارف المنطقي وهو اعني كون احدهما كليا والاخر جزئيا كاستعمال اسم الجنس في الفرد كما في الكل الذي هو اسم الفرد في الجنس كما في علمت بعض الا الاصولي واي دخل لكون الشيء فردا من جملة شيئا ولهما الاسم كرجل من جميع الرجال في تقريب احدهما من الاخر ليصح اطلاق اسم كل منهما على الاخر وهذا بخلاف الاول فان الجزئي متضمن للكلي والكلي جزء من الجزئي فكان اتم علاقة وظن ناس ان المراد هو الثاني فزعموا ان العلاقة في العام المخصوص بناء على انه مجاز في الباقي هي العموم والخصوص وقد عرفت انه ليست تلك العلاقة والخصوص بالمتصل حقيقة وبالمنفصل المبني على ما سيجيء تحقيقه انه فلا مجاز سلمنا ولكن العلاقة المشابهة في العموم لقرب سبليهما ولهذا امتناع العدد وما اشتهر من اطلاق العام وارادة الخاص لجمع الامير الصاغة واوتيت من كل شيء وهو على كل شيء قدير فالعموم فيه عرفي بل ربما صار اللفظ حقيقة في الخاص كلا الحل الرؤس وايما كان فهو حقيقة ولا تخصيص وقولهم زيد العالم ليس من استعمال العام في الخاص وانما المراد بالمحلى هنا الطبيعة عوى الحصار هاهنا فيه سلمنا انه اراد العموم ولكنه على حقيقته بدعوى انه الكل لاحاطته بعلومهم في ان المجاز لا يستلزم الحقيقة لا كلام في ان الحقيقة لا تستلزم المجاز لان استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستلزم ان يستعمل فيما يناسبه بل مقاربه امره الجواز وهل يستلزم المجاز الحقيقة خلاف فالمعروف انه لا يستلزم ايضا لان اقصى ما يستلزم المجاز الوضع والوضع لا يستلزم الحقيقة لانها لا تتحقق الا بالاستعمال ومن الجائز ان يوضع لفظ المعنى ولا يستعمل فيه اصلا او لا يتفق الا استعمال ثم يتجوز به عما يناسب ذلك المعنى فيكون مجازا بلا حقيقة بل قد ادعى وقوع ذلك ومثل بلفظ الرحمن لاختصاصه بصفات الواجب ويتوجه عليه ان اقصى ما في ذلك اختصاصه

بعض الافراد

ببعض الافراد وذلك انما يستلزم المجاز لو لم يكن الوصف ملحوظا لكنه ملحوظ قطعا فلا يكون مجازا بلا حقيقة بل حقيقة ومثل ايضا بالافعال المنسلخة عن الزمان كنعم وبئس وعسى وليس على مقالة الاكثرين من انها افعال حقيقة وضعت للدلالة على وقوع الحدث في الزمن الماضي كساير الافعال الماضية بدليل اتصال ما يختص بالافعال كضماير الرفع وتاء التانيث الساكنة ولم تستعمل قط فيما وضعت له قلت دعوى الوضع لغير ما هي له حقيقة فيه الان تحكم مع عدم العلم بان الواضع قد جعلها بازاء ذلك الغير لكنها لم تحكم اقصى ما هناك انه قد اتصل بها بعض خواص الافعال وقد يكون ان يكون ذلك في اللفظ دون المعنى كما في التانيث اللفظي والنسبة اللفظية فلتكن هذه ايضا افعالا لفظية والتحقيق انه لا دلالة لها على الحدث ايضا فان الثلثة الاول انما تدل على انشاء المدح والذم والترجي والرابع انما يدل على النفي واين ذلك من الدلالة على وقوع الحدث سلمنا ولكن اقصى ما هناك ان تكون حقيقة تامة نوعية فاما ان تكون منقولة او حقيقة عرفية كما في صيغ العقود على القولين ويكون الشاهد في اول استعمال فانه بحسب العرفية مجازات ولا هما باطل اما الاول فلاشتراط الاستعمال في المعنى السابق ثم الهجر واما الثاني فلان المعروف في العرفية العامة ان يعمد الى اللفظ المستعمل فيما بين اهل العرف ويتجوز به عما يناسبه ويكثر ذلك حتى يشتهر ويغلب حتى يختص ويصير حقيقة ودعوى كون التجوز قبل الاستعمال مجرد فرض وغايته الامكان والكلام انما هو في الوقوع والتحقق ولم يبق بعد هذا الا ان يكون حين وضعها للمعنى الاول شرط ان لا تستعمل الا في الثاني وهذا ايضا باطل لانه تكلف على علم الغيب بلا دليل مع انه خارج عن قانون الحكمة الا او وضعها ابتداء للثاني وانما صار اليه الاكثرون في المبهمات ونحوها لان دعوى كون المبهم اسما ثابتا للكل واحد من الجزئيات حتى يكون لكل واحد منها اسمان مخالف للوجدان كما مر فتعين ان يكون لهو الوضع للكلي ليستعمل في الجزئي وكيف كان فليست من المجاز في شيء وقد اشتهر ان المبهمات والحروف ونحوها على ما عليه الاكثرون من انها كليات وضعا جزئيات استعمالا مجازات لا حقايق لها حتى احتج المتاخرون بانها لو كانت كذلك لمثل بها ائمة البيان ولم يتعلقوا بامثلة نادرة والحق انها على تلك المقالة لم تستعمل المجاز لكن لك تحمل ان لا تكون من المجاز وذلك ان اصل الوضع عندهم وان كان للكليات

الامو

الالان الواضع لما اخذ في متن الوضع ان لا تستعمل الا في الجزئيات كان ذلك عينه لم يعتبر لها كيف لا وهنا الالتزام ضرب من الوضع نوعي فقد يجوز ان تكون حقايق من حيث ان الغرض من وضع اللفظ للمعنى والاصطلاح على ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له انما هو كونه بحيث لا يحتاج في استعماله الى تاويل والاحتياج فيه وهو حاصل هاهنا خصوصا فالغرض من وضعها للكليات انما التوصل الى الاستعمال في الجزئيات فكانت هي المقصودة بالذات واثبات ضرب اخر من الحقيقة ليس باثبات ضرب اخر من الوضع غريب وطريق اخر وهو ان مثل هذا التجاوز لا يعد في المجاز من حيث ان المعين للخصوصية ليس من الامور الخارجية لها كما في ساير المجازات بل ينبهنا عليها كلا من التكلم والخطاب والاشارة في ادوات وهذا حتى لا يكاد يرى دالا على خصوص المعنى سوى اللفظ وقد يجوز ان يكون واسطة بين الحقيقة والمجاز لا حقيقة لان استعمالها في غير ما وضعت له او لا مجاز لعدم التاويل حسبما يساق الكلام محل الوضع واقسامه وربما مثل له بنحو شابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق من التراكيب التي لا حقايق لها وفيه ان التجوز في مثلها انما هو في المفردات وذلك انه شبه سواد اخر الليل بمجالسة الانسان واستعار له اسمها وشبه تباشير الصبح ومبادى ظهوره في سواد اخر الليل بالشيب واستعار لها اسمه وكذلك شبه التحام الحرب واشتدادها بالقيام على الساق واستعار له اسمه وهكذا ولا ريب في ثبوت حقايق هذه المفردات وليس في نفس التركيب تجوز لا في النسبة التامة ولا الناقصة فان نسبة ما اريد بالشيب الى ما اريد باللمة حقيقة وكذلك نسبة ما اريد باللمة الى الليل اذ المعنى اخذ في البياض سواد اخر الليل وكذا نسبة ما اريد بالقيام الى الحرب حقيقة لا مجاز فيها اذ المعنى اشتدت الحرب ولا ريب ان نسبة الشدة اليها حقيقة على ان هذا لو تم لكان مجازا بلا وضع ولا كلام في امتناعه وقال ناس ان الثاني تمثيل لا مجاز في مفرداته ولا في تركيبه والغرض تمثيل حال الحرب في اشتدادها بمن يقوم على ساقه ولا يقعد كما في قولك لمن يتردد في امر اريك تقدم رجلا وتوخر اخرى فانه بمكانه ان تقول ارى حالك كحال من يقدم رجلا ويوخر اخرى ومعلوم انه لا مجاز في التشبيه وقد مثل له ايضا بما ذكر الشيخ في دلايل الاعجاز من ان المجاز العقلي ربما كان مجازا بلا حقيقة كما في اقدمني وصيرني هواك

يضرب بي المثل من حيث انه ليس هناك مقدم سوى الحق ولا اسار الا الرؤية ولا مصير سوى

الهوى مجاز

الهوى بخلاف نحو ربحت تجارتك فانك تقول فيه على الحقيقة ربحت في تجارتك واعترضه الامام الرازي في نهاية الايجاز بان الفعل يستحيل وجوده الا من الفاعل فان كان المسند اليه هو الفاعل الحقيقي كان الاسناد حقيقيا والا فلا بد له على الحقيقة ثم ذكر ان الاسناد في اقدمني للحق حقيقي من حيث ان المراد بالاقدام الحمل ولا ريب ان الباعث الحقيقي على القدوم هو الحق ولا مجاز وان الفاعل الحقيقي في نحو صيرني هوا سرع فكان له حقيقة وتبعه السكاكي وزعم الفاعل الحقيقي في الاقدام هو النفس والتحقيق ان باب الافعال والتفعيل كما يستعمل في العلاج حقيقة كذلك يستعمل كثيرا في الحمل والتسبيب كما في الامثلة المذكورة فان اريد به حقيقته اعني العلاج كان الاسناد مجازا وان اريد مجازه اعني الحمل والتسبيب كان حقيقة والشيخ ذهب بهذه الامثلة الى الاول فكان الاسناد مجازا وحيث انه لا فاعل للاقدام اذا المعروض انه اقدم بنفسه كان مجازا بلا حقيقة والامام ذهب الى الثاني على ما هو المتساق ظاهرا فكان الاسناد حقيقة وان كان اللفظ مجازا ونظر الشيخ ادق من حيث ان المقام والانتقال من بلد الى بلد يقتضي المبالغة حتى كان الحق هو الذي احتمله وعالج الاقدام وجاء به الى هذا البلد فكان الواجب ارادة الحقيقة لا مجرد الحمل عليه ومعلوم ان ليس هناك معالج الاقدام على الحقيقة فكان مجازا بلا حقيقة وكذا في نحو رؤيتك وصيرني هواك لكن الامام ذهب في هذه الامثلة الى الاول وقال ان فاعل السرور حقيقة والتصيير هو اسر ولو ذهب الى الثاني كما قال في اقدمني لكان الاسناد فيهن الى حقيقة ولم يحتج الى تكلف فاعل وهذا يتوجه على الشيخ فان الاسناد المجازي في ما في الامثلة له حقيقة وقول السكاكي ان الفاعل الحقيقي في الاقدام هو النفس خطا فان النفس هي القادمة وليت شعري وكان مرتكبا عن ان القادم هو البدن والنفس هي المؤثر كلا فان الفاعل هو المجموع وهو الانسان في الدلالة على الحكمة في التجوز ووقوعه في القران المجيد فضلا عن اللغة ربما منع ناس من وقوع المجاز كما يحكى عن الاستاد واصحابه بزعم ان الاذن فيه خارج عن قانون الحكمة لا خلاله بالفهم باستلزامه تردد السامع بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك نقض للغرض من وضع اللغة سلمنا ولكن ما الحكمة في الدلالة على المعنى بغير ما وضع له وهو كما ترى مجادلة فيما يشاهد بالعيان مما اذن الواضع بالتجوز حتى شرط نصب القرينة من حال او مقال وما بعد القرينة

من اختلال وان غفل السامع عنها فليس على المتكلم ان لا يغفل السامع وبالجملة فان قامت القرينة لدى
السامع فذاك والا فالحقيقة فلا اشكال ولا اشكال واما الحكمة في التجوز فلا تكاد تخفى على من له ادنى
مسكة كم من كلمة في نفسها ثقيلة لو ادخلت في الكلام ثقل الكلام بها لما يعرض من التنافر كما في ولبس قرب
قبر حرب قبر فاذا تجوز واستبدلت سلمت وكم من امر مستهجن يكنى عنه بالمجاز كما كنوا بالذهاب
الى الغائط عن اخراج الحدث وربما كنى ناس عنه بالذهاب الى الماء ومنه التجوز في الآثار عن
اجتناب النساء وكم من مقام لا امثال به الجناس والطباق والمشاكلة وغير ذلك من انواع البد
يع الا بالمجاز كما في قوله للجناس ودون اجتناء النخل ماجنت النحل وقوله اذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى
اصاخت الى الواشي فلج بها الهجر وقوله اذا احتربت يوما ففاضت دماؤها تذكرت القربى
ففاضت دموعها وقوله وليس باوسعهم في الغنى ولكن معروفه اوسع وكما قال للطباق نعم او من
كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وقال لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب
براسه فبكى وكما قال قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وقال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ومنه
قوله صبغة الله على ما مر فاما ما يرجع الى المعنى من المبالغة والتعظيم والاستطراف وسا
ئر ما يروع النفس من المعاني الشعرية فاكثر من ان يحصى واجل من ان يستقصى فقد رصعت عقود
النظم وطرزت مطارف النثر وحلي محاسن الخطب وزين محافل الادب ومن الناس من خص
المنع بالقرآن المجيد كما يحكى عن الظاهرية وربما احتج بان المجاز ضرب من الكذب
لصدق السلب انه ابعد من الحق اذ ربما افضى الى الالتباس وبانه تع لو تجوز في كلامه
لاشتق له المتجوز وانه تعالى باطل اجماعا واجيب عما اوجهه هم ذلك من نحو واسئل
القرية وجدارا يريد ان ينقض بان المراد بالقرية السكان لان اصل القرى والاجتماع
وهم المقصودون به مع انه لا مانع من ان يطلبوا منه سؤال المكان ويجيب فانه نبي الله
وذلك ابراء لساحتهم ولا يكبر على الله ان يجعل الجدار مريدا ويخلق فيه الارادة وهذا
كله كما ترى حيف وتعام انما يكون كذبا لو كان على الحقيقة لكنه على المجاز فصدق
السلب باعتبار الحقيقة وبالجملة فالحمل الذي يستلزمه المجاز من الحمل المتعارف والذي
توجه اليه النفي من باب حمل هو هو فلم يجتمع السلب والاثبات على شيء واحد واقتضى

ماعلى المتكلم

لذلك مع

ماعلى المتكلم ان لا يتجوز بلا قرينة وليس عليه ان لا يغفل السامع واما حديث الاشتقاق
فكان ينبغي ذلك لكن منع الشرع والجواب بان الاشتقاق ليس بلازم كما في انواع
الروائح حسبما عليه المعترض له كما وقع في التهذيب وغيره ليس بشيء لما ستعرف
في الاشتقاق انه وقيام المعنى انما يستلزم الاشتقاق لو كان هناك مبدء
يشتق منه ولا مبدء في الروائح اذ ليس لها اسماء والقرينة اسم للسا كن الحقيقة
كما هو المعروف لغة وعرفا ونحن نعلم انهم اغا يريدون منه سؤال اهلها وانما
يحصل الجدار مريدا اذا جعله انا والكلام في الجدار وبالجملة فخطاب الله على نحو
خطاب الناس والناس مما يقولون وجدنا جدارا يريد ان ينقض ثم ما يصنعون
بسائر ما وقع في الكتاب المجيد كقوله تع تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا
واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات لهدمت صوامع وبيع وصلوات
الله نور السموات والارض جزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
الله يستهزء بهم ويمكر الله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله احاط بهم سرادقها
اهدنا الصراط المستقيم ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
يخادعون الله وما يخدعون الا انفسهم في قلوبهم مرض فزادهم مرضا الله يستهزء
بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم صم
بكم عمي يجعلون اصابعهم في اذانهم ثم استوى الى السماء ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا
اهبطوا فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين قلوبنا غلف واشربوا في قلوبهم العجل مصراحم
وما هو بمزحزحه من العذاب نبذ وراء ظهورهم اينما تولوا فثم وجه الله صبغة
الله ممن ينقلب على عقبيه انقلبتم على اعقابكم والفلك التي تجري في البحر وتقطعت
بهم الاسباب لا تتبعوا خطوات الشيطان اشتروا الضلالة بالهدى و
العذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار فاني قريب الخيط الابيض من الخيط الاسود
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا مال اليتيم الشهر الحرام بالشهر الحرام
والحرمات قصاص ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ادخلوا في السلم كافة واتموا

الكبر من نفعهما نساؤكم حرث لكم ولا تعزموا عقدة النكاح من ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا افرغ علينا صبرا لفسدت الارض يخرجهم من الظلمات الى النور يخرجونهم
من النور الى الظلمات ولا تحمل علينا اصرا ام الكتاب في قلوبهم زيغ وهب لنا من لدنك
رحمة وتنزع الملك ممن تشاء بيدك الخير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل
وتخرج الحي من الميت ومطهرك من الذين كفروا فيه ايات بينات واعتصموا بحبل الله
لا تتخذوا بطانة من دونكم عرضها السموات والارض يردوكم على اعقابكم فاثابكم
غما بغم او لما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند
انفسكم واتوا اليتامى اموالهم وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا
وابتلوا اليتامى انما يأكلون في بطونهم نارا احضرت الانفس الشح حتى يتوفاهن الموت فكان ذلك ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وطعنا في الدين ام على قلوب اقفالها ومن يشفع
القى اليكم السلم يختانون انفسهم يتامى النساء يخادعون الله مذبذبين ما يفعل
الله بعذابكم لا تحلوا شعائر الله اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم
عنكم الى غير ذلك مما لا يحصى فان اكثر ما ذكرناه بعض ما في سورة واحدة
فما ظنك بما في كتاب الله الكتاب **العاشر في ان المجاز على خلاف الاصل** بلاغ م
اذا عرفت الحقيقة وشك في الارادة فلا كلام في ان الاصل هو الحقيقة وان اللفظ انما
ينزل عليها ولا يصار الى المجاز الا بقرينة والا لانسد باب التفاهم وانتفت فائدة
البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب وعقد النظام وكذا اذا وجد اللفظ مستعملا
في معنى واحد وشك في الوضع هل هو موضوع له حقيقة فيه او انه مجاز والوضع
لغيره فلا كلام ايضا في ان الاصل هو الحقيقة ولا يحكم بانه مجاز فيه الا بثبت وكلاهما
انما الكلام فيما اذا علمت حقيقته ووجد مستعملا في معنى اخر وشك اجماع م
في الوضع هل هو حقيقة فيه ايضا حتى يكون مشتركا او انه على ضرب من المجاز
فالسيد المرتضى وجماعة من المتقدمين على انه حقيقة واوجه ما تعلق به
والسيد في ذلك امران احدهما ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم وكانهم

اذا استعملوا

المعنى

اذا استعملوا اللفظ في الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه
فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة
والمجاز طار عليها بدليل ان الاشتق يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون اللفظ م
مجاز ولا حقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان تكون الحقيقة هي التي يقتضيه ظاهر الاستعمال
وان لا يحكم بانه مجاز الا بدلالة ولا يخفى توجه المنع على الدعوى الثانية بناء على القول
بان المجاز انما يستلزم الوضع لانه اذا ثبت ان الوضع هو الاصل والمعرض الاستعمال
ثبت ان الاصل هو الحقيقة وقد يتعلق له بثالث وهو انا اذا وجدنا اللفظ يستعمل
في معنيين مختلفين ولم يقم لنا ما يدل على انه حقيقة في هذا او ذاك فاما ان
يحكم بانه حقيقة فيهما او مجاز فيهما او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والثاني باطل بالاجماع
وكذا الثالث لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فتعين الاول والاكثرون على انه مجاز لان
الظن في المشكوك فيه انه من الغالب الكثير دون النادر القليل وهو قولهم الظن يلحق
بالاعم الاغلب ولا ريب ان المجاز بالنسبة الى المشترك هو الغالب الكثير والمشترك بالنسبة
اليه هو النادر القليل وان كان في نفسه كثيرا وفي مسئلة الدوران بين المجاز و
المشترك فان قلت ان الطريق في معرفة اللغات انما هو الاستعمال وهو الطريق المعهود
لائمة اللغة الذين خالطوا العرب وتناولوا منهم الم تسمع ما يحكى عن ابن عباس انه قال ما كنت
اعرف ما الفاطر حتى اختصم الي اثنان في بئر فقال احدهما فطرها ابي يريد ابتدعها
وما يحكى عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني كاسا دهاقا صمعي م
قا تريد ملانه فكيف من جاء بعد ذلك من ائمة اللغة كالجوهري وابن الاثير
والزمخشري قلت بلى هذا مسلم في المعنى الواحد ولا كلام فيه وانما الكلام فيما زاد
وهو محل الريبة والاشتباه فيلحق بالاعم الاغلب وان شئت فارجع الى نفسك لو سمعتهم
يستعملون الفاطر في معنى اخر اتريك تحكم بانه معنى ثان له وحقيقة اخرى كما حكمت في
الاول ام تتوقف من حيث انك ترى ان الغالب الشايع فيما استعملوه في معنيين
هو الحقيقة والمجاز وان المشترك هو القليل النادر كلمات محفوظة لا يرجح الى

٢ هنا ايضا ولا نتيجة فيه غير مستعمل ولا ريب انه محل الريبة ولا اقل من الشك فلا بد من الترجيح
ومن المعلوم البين ان الراجح كونه من الكثير الشايع الذي هو بيلحق بما في القوانين لكثرة بيانها ودلالة
كل واحد منهما ما لا يحصى تتجدد افراده بتجدد المحاورات وتزيد بتلاحق الاستعمالات
حتى زعم ناس ان اكثر اللغة من المجاز وهذا يندفع ما يتعلق به السيد اولا وثانيا واما
ما ذكرناه ثالثا فنختار الثالث وانما يلزم الترجيح بلا مرجح لو حكمنا في واحد بعينه انه
الحقيقة وفي الاخر انه المجاز ونحن انما نقول ان هذا الذي نراهم يستعملونه في المعنيين
حقيقة ومجاز لان الغالب الشايع فيما يستعمل في معنيين انما هو ذلك وان لم نعرف
الحقيقة بعينه من المجاز وليس هو حقيقة فيهما حتى يكون مشتركا بينهما لقلة ذلك في
استعمالهم وهذا بخلاف متحد المعنى فان النفوس انما تذهب فيه الى الحقيقة وليس محل
ريبة سلمنا ولكن الغالب الشايع هو الحقيقة والمجاز وان كان فاشيا كثيرا لا يقع منها في
شيء والفرد يلحق بالاعم الاغلب سلمنا ولكن كيف يكون مجاز بلا حقيقة ولا وضع ولا معنى
للتجوز الا الاستعمال فيما وضع له اللفظ الى ما يناسبه فان قلت اللازم وجود الحقيقة
في نفس الامر وعموم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت اني يكون مجازا بلا تأول
ولا بد للمستعمل من معرفة الحقيقة ليتأول في التجوز ولا اقل من معرفة الوضع الموضوع
له انما يتخيل ذلك فيمن علم اللغة لا ابهم فيها كالعجمي او اذا دخل العرب وبالعكس لا من دونهم
من الائمة المبرزين في اصل اللغة بعد التتبع البالغ والاستقراء الطويل كلا لو كان هناك حقيقة او وضع لما خفي
عليهم ولم يخف مكانه ولذلك اتفقت كلمتهم على استلزام المجاز للوضع واختلفوا في الحقيقة
ولو قنعوا باحتمال الوجود لما نفقوا فيها ولاجله فطريقة المشاهير وغيرهم بعد التتبع
البالغ انهم اذا وجدوا الكلمة تستعمل في معنيين فان وجدوا في كليهما مخايل الحقيقة
وامارتها حكموا بانها حقيقة فيهما وعدوها في المشتركات وان وجدوا ذلك
في احدهما وحكموا فيه بانه حقيقة ثم نظروا في الاخر فان وجدوا فيه مخايل
المجاز حكموا بانه مجاز وان لم يظهر عليه وشك في امره فهو محل الريبة وموضع النزاع
وقد عرفت ان الوجه الحاقه بالكثير الشايع دون القليل النادر وان وجدوها
شتركا

تستعمل في معنى واحد حكموا بان ذلك هو الحقيقة لما عرفت ولا اقل من الحاق الفرد بالاعم الاغلب وهو
الحقيقة ودعوى غلبة المجاز مكابرة على الوجدان كما لا يخفى من تتبع القرآن المجيد والصحف
البليغة والاشعار والخطب والمحاورات كيف والكلام على مجازه في كلمة سواء اسناد
فالباقي كله حقيقة كما في رايت اسدا في الحمام وبنى الامير المدينة ثم هذه الدعوى انما تعرف
لابن جني وقد حكى الامام وغيره عنه في بيانها ان من قال قام زيد مثلا فقد تجوز اذ
نسب القيام الى المسند لكل قيام الى واحد وكذا اذا قال ضربت زيدا اذ المضروب انما هو
بعضه فان زيدا عبارة عن جميع اجزائه الذاهبة والباقية وكذا اذا قال رايته اذ المرئي انما هو
بعضه او سطح جسمه وهكذا وانت تعلم ان المسند في الاول انما هو المطلق دون جميع
الافراد وان الاسم في الثاني مستعمل فيما وضع له لم يتجوز به غير انه لم يؤخذ في تعليق
الفعل بالمفعول لغة وعرفا ان يصيب الفعل منه جميع اجزائه كما انه لم يوخذ في تعليقه
بالفاعل الا التلبس به في الجملة على وجه القيام به او الصدور عنه ولو بالبعض كالضرب
باليد والنظر بالعين والسماع بالاذن والذوق باللسان والعلم بالقلب والمشي بالرجل وهكذا
وانت في كل ذلك تسنده اليه وتقول فعل زيد مثلا ولا تريد بزيد الا تمام ما وضع له
لا يده او رجله او بعض جوارحه ثم ان كان هناك مجاز بزعمهم فالمجاز العقلي لا اللغوي
كما توهم وليت امرا يعزب عن هذا البيان اصغاء الى ما ذهب الظنون في ترويج هذه الدعوى وما كان احد
يستبيح عليه ذلك لكنه كفانا مؤنة التأويل ولقد كنت تأولتها له من قبل وقلت لعله اراد
ان اكثر الكلام مجاز نظرا الى كثرة استعمال التراكيب الخبرية في التحسر والتحزن والمدح والهجاء
وغير ذلك من ضروب الانشاء والمبالغة ولازم الفائدة والكناية والتمثيل ولا سيما في محاورات
البلغاء ولكن ظاهر قوله اكثر اللغة ما هو اعم من ان في التراكيب غير مسلم واين يقع المجاز
من الحقيقة وربما تؤول بكثرة المعاني المناسبة للمعنى الحقيقي وهذا بيانه في الظهور والبطلان
فان كثرة المعاني لا تقتضي كثرة المجاز حتى تكون معانيه في مجازيه ولا تكون كذلك حتى
يستعمل اللفظ فيها وربما احتج لتقديم الاشتراك على المجاز بكثرة مؤن المجاز وانت
تعلم ان ادعاء على المتكلم انه قد تجوز بهذه الكلمة عن هذا المعنى للعلاقة ليست باعظم

من ادعائك على الواضع انه قد وضعها له وجعلها بازائه ولما كانت هذه ترجيحا بالغيب لم يبق
الا الحمل على التجوز وربما احتج ايضا بان الاشتراك مما يكون سببا في توسيع اللغة بالا
شتقاق كما في الامر المشترك بين طلب الفعل ونفس الشيء وهو بالمعنى الاول لما يشتق منه
كامر يامر فهو امر ومنه مامور وهذا بخلاف المجاز فان التجوز لا يكون سببا في الاشتقاق
من حيث ان الاشتقاق انما يكون من اللفظ الموضوع للحدث ولا وضع في المجاز نعم يتجوز
فيه بالمشتق كما يتجوز بالقتل وفي ساير تصاريفه عن شدة الضرب وفيه ان الاشتقاق انما
نشأ من وضع اللفظ للحدث لا من الاشتراك حتى لو لم يكن له معنى اخر لاشتق منه فان الامر
بمعنى الطلب مما يشتق منه ولو لم يكن اسما للحقيقة الشيء واي دخل لذلك في الاشتقاق
باعتبار المعنى الاخر ثم اين هذا من استحقاق الحاق المجهول انما يلحق بالاعم الاغلب
وربما غال بعضهم فادعى غلبة الاشتراك على المجاز بدعوى ان الحروف كلها مشتركة
والماضي بين الخبر والدعاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب
فلم يبق الا الاسم وهو فيه كثير ولو لم يكن الا الاصل صار له لكفى وهي مكابرة على الوجدان
حبهاهم — شتراك الحروف والافعال في حيز المنع كما بيناه في الترجيح وبعد التسليم لا يقع من غيره
في شيء واذا كان الاشتراك على خلاف الاصل فالنقل اولى بذلك لانه يزيد عليه بدعوى هجر المعنى
الاول وهذا كما ترى اللفظ مستعملا في معنى قد علمت انه كان حقيقة فيه لكنك شككت لاسباب
عرضت هل بقي على ذلك او انه نقل الى معنى اخر فالوجه الحكم ببقائه على ما كان الا ان يدل
دليل على النقل كما في الالفاظ الشرعية وربما وقع الشك بين الحقيقة والتخصيص في اصل الوضع
كما ترى اللفظ مستعملا في امر يشاركه غيره في اصل المفهوم فلا تدري هل هو حقيقة
فيها خاصة لامر يمتاز به عما يشاركها فيه او انه موضوع للقدر المشترك بين الكل واختصاص
الحكم انما جاء من خارج والحق هو الاول كما في سائر اسماء الاجناس وان استعملت في افرادها
وذلك كما في لفظ المشركين فان المعروف استعماله في غير اهل الذمة من اهل الشرك لعبدة
الاصنام مع ثبوت الشرك لهم ايضا فلا ندري هل هو حقيقة شرعية فيمن عداهم فلا
يحتاج في قوله تعالى واقتلوا المشركين الى اعتبار مخصص من نص او اجماع او عقل

فقد دار بين الحقيقة الخاصة والتخصيص والعام المشركين م

يحتاج

يحتاج لكن الظاهر في خصوص هذا المثال هو الاول لانه هو المتبادر في عرف الشريعة وربما
تصور الشك بين الحقيقة والاضمار في اصل الوضع ايضا كما سيجيء في صور الدوران بين الا
شتراك والاضمار وفائدة هذا الاصل اعني اصالة الحقيقة في الكلام المقام الاول وهو ما اذا
كان الشك في الارادة ظاهر وعليها النظام وكذا في المقام الثاني وهو ما اذا علم المراد وشك
في الوضع مع وحدة المعنى والثمرة في المقام الثالث مما لا يكاد تخفى فانه على الاشتراك يجري
الخلاف في سلب المشترك لاجماله ويسقط عن الاستدلال بخلافه في المجازية وهذا كما في النكاح
لغة فانه حقيقة في الوطي ويستعمل كثيرا في العقد فاذا شك هل بلغ فيه الى حد الحقيقة
وصار مشتركا او انه انما كان على المجاز نزل على الوطي لاصالته فيه ودعوى [illegible] مشتركا
على خلاف الاصل **الحادي عشر** في مسائل الدوران الحاصلة من تعارض الاحوال اعلم
ان الامور التي يختل الخلل في الكلام بسببها خمسة المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص
والاضمار وذلك انه متى امكن حمله على حقيقته تعين اجماعا كما مر في المقام الاول وان
تعذر فليس الا احد هذه الامور الخمسة فان تعين واحد منها فذاك وان احتمل اثنان منها
او اكثر فلا بد من الترجيح ليعمل بالراجح وصور التعارض بين كل اثنين من هذه الخمسة عشر
الاولى تعارض المجاز والاشتراك وقد عرفت الخلاف فيها وان الراجح هو المجاز
الثانية التعارض بين المجاز والنقل وهذا كما يرى اللفظ مستعملا في غير
معناه المعروف له مع وجود العلاقة وظهور مخايل التجوز والوجه الحكم بالمجازية وان بلغ
الى اعلى مراتب الشهرة لان المجاز هو الاصل حتى يعلم النقل ويتحقق الهجر كما في الالفاظ الشرعية
وقد يتصور مع الشك في الارادة كما اذا توقف صحة الكلام على احد امرين يجوز في مقام
وينقل في مقام اخر وفرض ان المعنى يختلف باختلافهما فلا ريب في رجحان التجوز هنا ايضا
لان اقصى ما فيه ان تأول المتكلم واستعمل اللفظ فيما يناسب معناه واين هذا من هذا
من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته وهجرها وصيرورته حقيقة في معنى اخر رجما
بالغيب لمجرد تصحيح معنى الخطاب مع ان لصحته وجها اخر معتادا لا مؤنة فيه وهو المجاز
الثالثة بين المجاز والتخصيص كما اذا توقف صحة الكلام على احدهما ولو في مقام

الثاني م
وبين العقد م

وان كانت هنا من المجاز

والتخصيص اولى لشيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقد اشتهر التمثيل له
بقوله تع واقتلوا المشركين للاتفاق على اختصاص الحكم بغير اهل الذمة مع
اشتراكهم فاما ان يكون قد استعمل الاسم في صنف من الحقيقة مجازا او انه على حقيقته
اعم من الصنف بالاشتراك ولكن الدليل على استثناء اهل الذمة منهم وهذا خلاف
ما اشتهر منهم من ان العام المخصوص مجاز في الباقي فان المجاز لم يكن بالتخصيص
وبالعكس لا ينفك احدهما عن الاخر فلا معنى للترجيح وانما يتمشى على ما اخترناه من انه
مستعمل في تمام معناه والتحقيق في خصوص المثال ما مر من انه كان هناك تردد
بين الحقيقة الشرعية والتخصيص لكن الظ انه حقيقة في غير اهل الذمة للتبادر في حكم
التخصيص التقييد كما في قولك اشتر لنا لحما وانت اعلم ان الحم الضان فيحتمل ان يكون
استعمله على اطلاقه واخراج ما عداه من اللحوم لمجيء بالعادة وان تكون قد استعمله
مجازا في خصوص هذا الصنف من اللحم الرابعة بين المجاز والاضمار وذلك حيث تدل
الصحة على احدهما كما في قوله تع واسئل القرية وذلك انها حقيقة في المساكن فلا معنى
لسؤالها فاما ان يكون تجوز بها عمن فيها بعلاقة الحلول او انه اضمر اي اهل القرية
والثاني اخف مؤنة لاحتياج الاول الى النقل واعتبار العلاقة والاكثر على انهما سيان
لاستوائهما في الاحتياج الى القرينة وقيل ان التخصيص كذلك مع رجحانه
الخامسة بين الاشتراك والنقل وذلك كما في اسماء العبادات على مصيرورتها
حقايق في المعاني الشرعية بكون اللفظ معنى ثم يصير له معنى اخر فلا نعلم هل هجر
الاول فيكون منقولا او لم يهجر بعد فيكون مشتركا وكان ما ينبغي ان يكون للاول لاصالة
عدم الهجر لكن حدوث المعنى الاخر ان كان في العرف العام وما كان ليكون الا بالتجوز والا
شتهار حتى يهجر الاول ويختص بالثاني فاستلزامه النقل ظاهر وان كان باصطلاح خاص
من عد شرع او غيره فلا معنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني عندهم الا تخصيصه
حتى اذا استعملوه في الاول كان مجازا وانما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداء او من
واضع واحد بوضعين كذلك وقد اشتهر التمثيل له بلفظ الصلوة واستظهار الثمرة

في الترجيح

الرجحان

شرح

في الترجيح عند قوله عم الطواف بالبيت صلوة من حيث انه ان كان منقولا دل على وجوب
الصلوة الطهارة في الطواف لانها من اخص لوازم الطهارة واظهرها وان كان مشتركا
لم ينهض لذلك لاجماله وانت تعلم ان اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
يكون من المنقولات وعلى القول بنفيها يكون حقيقة في المعنى اللغوي وليس لاحتمال
الاشتراك فيه مجال السادسة بين الاشتراك والتخصيص ولا ريب في رجحان التخصيص
لرجحانه على المجاز الراجح عليه وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وذلك ان النكاح في اللغة حقيقة في الوطي وفي الشريعة حقيقة في العقد حتى انه لم يرد
في الكتاب العزيز مستعملا في المعنى اللغوي الا في موضع واحد وهو قوله تع حتى تنكح زوجا
غيره بل قيل في هذا انه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما جاء من دليل اخر
وعليه فتكون الاية دليلا على تحريم من عقد عليها الاب ولو كان فاسدا لكن الفاسد خرج بالاجماع
وليس للخصم ان يقول من الجائز ان يكون مشتركا بينه وبين الوطي لان صيرورته في الشريعة حقيقة
في العقد لا يستلزم هجر المعنى الاول لان الاصل عدم الهجر والشك كاف في المقام
وح فلا تدل على تحريم المعقودة لمكان الاجمال بسبب الاشتراك وذلك لان الامر اذا
دار بين التخصيص والاشتراك قدم التخصيص ولا سيما مثل هذا التخصيص للعلم بخروج
الفاسد عن الحكم في كل عقد وليس الغرض اثبات الاشتراك ليرد انه انما يثبت بالنقل
لانه اثبات لغة ولا يكفي فيها مجرد الاحتمال بل الظ دلالة الاية على التحريم واحتمال
الاشتراك كاف في ذلك وقيل ان الحقيقة الشرعية مع ثبوتها تعين النقل سواء قلنا
ان الوضع فيها بطريق التعين او التعيين وان لم تثبت تعين حمله على المعنى اللغوي
على ان هذا تعارض بين النقل والاشتراك اقصى ما هناك انه على النقل لا بد من
اعتبار التخصيص ثم نقول ان ثبت النقل في الشريعة وبطل احتمال الاشتراك كما
هو الظ فلا تعارض وان لم يثبت تعين الحمل على المعنى اللغوي كما هو الضابط ولا
تعارض ولو اغضينا عن ذلك كله واحتملنا الاشتراك الجاء الاجمال وسقط
اعتبار التخصيص لسقوطه لعدم الاستدلال ولو مثل باستعمال العام كالصاغة

في جمع الامير الصاغة في صاغة البلد فيك هل صار حقيقة في ذلك وهو العموم العرفي او انه مجاز في
التخصيص بالعرف ولا ريب ان دعوى التخصيص اسهل واوفق بالاصل لكان امثل السابعة
بين الاشتراك والاضمار ومثلوه بقولهم في خمس من الابل شاة نظرا الى ان الجار لا يخ اما ان يكون
للسببية وهو الاشتراك بناء على طريقة اهل الكوفة والمعنى تثبت الشاة بسبب الخمس او
للظرفية على معنى فيها مقدار شاة فيحتاج الى تقدير مضاف والاضمار اولى لانه اولى من المجاز
وفيه ان حمله على السببية لا يستلزم الاشتراك لم لا يكون على المجاز كما عليه اهل البصرة بل
هو الظ لتبادر الظرفية فكان بين المجاز والاضمار وربما مثل له بقوله تع واسئل القرية
لاحتمال عروض الاشتراك القرية بين السكان والمساكن لكثرة استعمالها في السكان
كما في قوله تع وكم قصمنا من قرية واذا اردنا ان نهلك قرية وان كان الاصل فيها المساكن
وذلك كما تطلق الجماعة على غيرها عليها اي احرقت الجماعة وهي خالية ويق ادخلت الجماعة
وان كان الاصل في هذا السكان فاذا قيل سل القرية احتمل ارادة السكان على الاشتراك
ولذا اذا قيل احرقت الجماعة او خلت يحتمل ارادة المساكن على الاشتراك ويحتمل بقاءه
على اصله ويقدر في الاول اهل القرية وفي الثاني بيوت الجماعة واحتمال المجاز فيهما على الاول
ينفي الدور ان المذكور بل اقصاه ان يصير بين تكثر احوال الاشتراك والمجاز والاضمار
لكن الظ انهما ليسا بمشتركين بل اقصاهما انه اذا استعمل الاول في الساكن والثاني
في المساكن ان يكون على المجاز للاصل والشك كاف واللغة لا تثبت بالاحتمال الثامنة
بين النقل والتخصيص وذلك كالعام يستعمله مجدد اصطلاح في بعض ما يتناوله
فيحتمل ان يكون نقله الى تلك الخصوصية فانه يجعلها بغير وبيدل من حيث انه صاحب عرف
وشارع مجدد ويحتمل ان يكون باقيا على ما كان وجاء الاختصاص واعتبار تلك الخصوصية
من ادلة خارجية وهو التخصيص وذلك كلفظ البيع كان فيما يعم الجامع للشرائط وكان
والشرائط وغيره ثم سوغ الشارع واورده على السببية والتاثير حيث قال واحل الله
البيع ولكن شرائط فلم نعلم هل نقله الى الجامع لها او انه على ما كان وانما خرج غير الجامع
عن الحكم المذكور بالدليل ولولاه لم يخرج وتظهر الثمرة فيما يقع الشك في جزء وجزء عن الحكم فيه مثل

واسئل الجماعة

على الثاني

على الثاني دون الاول واما اذا كان التخصيص راجحا على الاشتراك بل على المجاز فما ظنك
بالنقل واين ما كان شريعة لكل وارد مما لا يرد وقل ما فيه من النسخ والاثبات التاسعة
بين النقل والاضمار كما في قوله وحرم الربا وذلك ان الربا في اللغة الزيادة فيحتمل ان
يكون نقل في عرف الشرع الى العقد المتضمن للزيادة في المتجانسين فيحرم ويأثم المتعاقدان
فيحتمل ويحتمل ان يكون باقيا على ما كان وان المراد حرم اخذ الزيادة ولا اثم في التعاقد
فقد دار الامر في الاية بين دعوى النقل والاضمار لكن هنا شيء وهو انه على الثاني يكون
من قبيل حرمت الميتة حقيقة عرفية في تحريم التناول ولا حاجة الى الاضمار ويرجع الى الدوران
بين نقلين احدهما في العرف يتعلق بالتركيب والثاني في الشرع يتعلق بالكلمة
العاشرة بين التخصيص والاضمار كما في قوله عم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وذلك
انه يجوز ان يكون اراد الحقيقة بناء على انه اسم للصحيح او نفي الصحة مجازا بناء على انه اسم
للطبيعة من حيث هي وحمل عليه عند امتناع ارادة الحقيقة لانه اقرب المجازات اليها
وانما كان يحتاج في اخراج النفل الجمع على صحته مع عدم التبييت الى اعتبار التخصيص و
يكون فيه دلالة على وجوب التبييت في الفرض ويجوز ان يكون اراد نفي الكمال بتخريجه
بتقدير الوصف اي لا صيام كامل وح فلا دلالة فيه على وجوب التبييت في الفرض ولا
ولا يحتاج الى اعتبار التخصيص فقد دار الامر فيه بين التخصيص والاضمار واللزوم فانهما
على انه واحد وترجيح التخصيص لكان الغلبة اللهم الا اذا كان الاضمار مساق فيتعين وهنا
صورة اخرى وهي التعارض بين النسخ والتخصيص كان يقول اولا اقتلوا المشركين ثم
يقول بعد حضور زمان نسخ العمل لا تقتلوا اهل الذمة فيحتمل ان يكون كافا او لا يقتل كل
مشرك ثم نسخ ذلك فحجب اهل الذمة ويحتمل ان يكون انما اراد بالعلم من عدا اهل الذمة
ثم ابان عن مراده بالنهي فيكون تخصيصا واقصى ما فيه تاخير البيان عن وقت الخطاب
وهذا جار في كل تخصيص ورد بعد العموم نقول اعط العلماء ثم نقول في مجلس اخر لا تعط
بني فلان تعيز ان الظ عرفا انه مع الفصل هو البداء والنسخ ومع الوصل هو التخصيص اخرى
وهي التعارض بين الحقيقة اللغوية والعرفية كالسيف فيما يتناول الغمد والحمائل والحلية

مع

وان كان فى اللغة هو النصل والام فى والة الانسان وان كانت فى اللغة لما يتناول لسائر الحيوان
ولا ريب فى تقديم العرفية فى الخطابات الشرعية وغيرها كالوصية فيحمل قوله عم يكره القرقرة بين
الام وولدها بالانسان دون سائر الحيوان وتنزل الوصية بالسيف على ما يتناول الغمد
والحمائل والحلية واما العرفية الحادثة المترتبة فيهما فى سببها فالمقدم هو اللغوية استصحابا
نعم اذا لم يعرف حالها فى اللغة بعد امكن اثباتها فى اللغة باصالة عدم النقل وثالثها وهي الدوران
بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وذلك كان يشتهر اللفظ فى التجوز بمعنى معين ويقل استعماله
فى حقيقته لكن لم يبلغ اشتهاره فى المجاز الى التبادر بحيث يكون هو المنساق عند الاطلاق ولا
قلة استعماله فى الحقيقة الى الهجر بحيث لا يصار اليه الا بالقرينة بل ما بين الحدين فاذا اطلق لم يعلم
هل اريد به المعنى الحقيقي ولذلك اطلق او المجازي بجعل الشهرة قرينة على ارادته ومن الناس
من انكر هذه الصورة بانكار المجاز الراجح محتجا بان المعنى المجازي ان بلغ الى ان صار هو
المتبادر فقد انعكس الامر وصارت الحقيقة مجازا والمجاز حقيقة ولا تعارض وان لم يبلغ
الى ذلك بل كان المتبادر هو الاول فلا شهرة تعارض الحقيقة والحق انه لا مانع من تحققه
كيف والانعكاس انما يكون على التدريج بان يكثر استعماله فى المجازي ويقل فى الحقيقي شيئا
فشيئا الى ان يتحقق الهجر والتبادر فقبل البلوغ الى ذلك يتحقق المجازي الراجح ومن
تتبع وجد من هذا فى ايدى الناس كثيرا ولما كان هذا دورانا بين ما شاع من الحقيقة
على المجاز ومن المجاز على الحقيقة كان باعتبار هذه الخصوصية خارجا عن الدوران
بين الحقيقة والمجاز من حيث هما ولذلك عد صورة اخرى واتفق الناس هناك على
تقديم الحقيقة واختلفوا ههنا فذهب ناس الى تقديمها ايضا استصحابا لما كان
قبل الاشتهار وهو المحكي عن ابي حنيفة وذهب اخرون الى تقديم المجاز وهو المحكي عن
ابي يوسف وتوقف ناس لتعارض المرجح من الجانبين وهو مذهب شيخنا العلامة ره والظاهر رجحان
المجاز لان الظاهر ارادة ما اشتهر بين اهل العرف ارادة الحاق الفرد بالاعم الاغلب
وتغير الوضع يبطل الاستصحاب ولان رجحان الظاهر واقبال النفوس الى ما يطرأ

الظنون فى الاحكام الشرعية
والاجماع
على الاصح
ابى

فى العرف ودونها الشق على الهجر وهو معنى جعل الشهرة قرينة المجاز وتحقيقه ان اللفظ
الذى يكون بهذه المثابة اول ما يطلق يذهب الذهن فيه الى الحقيقة والا فلا حقيقة
ثم يكر فيراعى اشتهار المجاز فيصير اليه جاعلا الشهرة دليلا على ان المتكلم اراد المعنى المجازي
وتوقف صاحب الوافية فى صورة التعارض كلها قال اذ ما ذكروا من ترجيح البعض على
البعض من كثرة المؤنة وقلتها او كثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل الظن بان هذا
المعنى هو المراد من اللفظ وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه
الظنون فى الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المسببة عن الوضع ونحن نقول ان انكار
حصول الظن باعتبار ما ذكروه على الاطلاق مكابرة على الوجدان الست اذا وجدتهم
يستعملون لفظ النكاح مثلا فى العقد وقد كان من قبل حقيقة فى الوطئ وشككت هل
كان ذلك منهم على ضرب من المجاز لمكان العلاقة من حيث العقد هو السبب فى الوطئ او انه قد صار
حقيقة فى ذلك حتى يكون مشتركا او منقولا ثم نظرت الى اصالة عدم الوضع والهجر يكون
يكون الاصل المجاز ارجح فى نفسك وما كنت لتثبت لغة وتنسخ اخرى الا بثبت فلا اقل
من البقاء على الاصل والحكم بالمجاز واذا وجب الحكم بالمجاز بحكم اصل العدم المجمع عليه على
وجوب الاعتماد عليه نزلت ما ورد منه مطلقا على الحقيقة وحصل الظن بارادة المتكلم للحقيقة
وكذلك اذا شككت فى لفظ البيع هل هو حقيقة فى عرف الشارع بالجامع للشرائط الصحيحة او انما
حكم عليه بما يخص بالجامع لم يحتج الى اعتبار التخصيص ام هو باق على ما كان عليه من قبل والتخصيص
انما جاء من خارج ثم اذا نظرت الى اصالة عدم النقل ولحظت كثرة التخصيص فلا ريب
انك ترجح الثاني وهكذا نعم بعض ما ذكروه لا يحصل منه ظن يعتمد عليه كما عدوه فى
فوائد المجاز من كونه ابلغ وكونه مما يتوصل به الى انواع البديع من جناس وغيره وفى
مفاسده من ايقاع السامع فى الغلط عند خفاء القرائن وفى فوائد الاشتراك
من كونه سببا للتوسعة فى اللغة لصحة الاشتقاق منه بكلا المعنيين وكونه
مطردا فيهما لكونه حقيقة وفى مفاسده من الاخلال بالتفاهم والافضاء الى
التعطيل عند خفاء القرائن ولكونه مخالفا للغرض المقصود من اصل الوضع ونحو

عندهم
صار

ذلك لكنك ستعرف ان ما يوقفون مثله مؤيدا للدليل على الوضع لا انه هو الدليل وكيف
كان فلا ريب فى حصول الظن به وان كان ضعيفا وموقع المناقشة فيه انما هو فى المقام
الاتي لا فى هذا واما دعوى ان الاعتماد على مثل هذا الظن لا دليل عليه فجملة القول فى ذلك انه
لا كلام فى وجوب الاعتماد فى الاحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات ووجوب
تنزيلها عليها من خطابات الشارع على الظواهر والحكم بارادتها كما هو الطريقة فى المحاورات
ثم لا يلتفت الى ما وراء ذلك من الاحتمالات كاحتمال التجوز والاضمار والاشتراك او النقل
والابطال النقل وانسداب التفاهم وكذلك لا كلام فى الاعتماد على الظن الحاصل
من الخطابات باعتبار القرائن كيف لا ومرجعه الى الظاهر المجمع عليه ولا كلام ايضا
فى ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الائمة المعتبرين كمؤلفي الصحاح والاساس
والنهاية والقاموس ولا فى عدم ثبوته بالظنون الضعيفة الحاصلة من امثال
هذه التراجيح وربما تعلقهم بها لم يكن لاثبات الاشتراك والمجاز والدلالة الاصلية على
الوضع وعدمه بل لتاييد الدليل وترجيح المدلول انما الدليل فى الاشتراك هو الاستعمال
واصالة الحقيقة وفى النقل كثرة الاستعمال فى المعنى الحادث بحيث تفهم العادات
بالتعيين والاختصاص كما فى اسماء العبادات وفى نفيهما واثبات المجاز اصالة العدم
وهو الذى اعتمد عليه فى الاستدلال وان رجح ناس الاشتراك بفوائده واخرون المجاز
وعارض كل منهما الاخر بالمفاسد والحاصل ان الترجيح بالفوائد والمفاسد فى مسئلة
واحدة وهي ما اذا وجد اللفظ مستعملا فى معنيين ولم يدل دليل من نقل او غيره
على انه حقيقة او مجاز وانه لمحل الريبة وموضع الاشكال وهو النزاع المتقدم بين السيد
والجماعة لا بد فيه من الترجيح والاخذ بالراجح وربما استدل بالوجوه الضعيفة على الا
رادة مع علم اختلاف المعنى كما يستدل على ترجيح المجاز على التخصيص والاضمار
بانه انسب بالبلاغة وابلغ فى الجزالة وعلى ترجيحها بانهما اخف مؤنة وحاصل
الاستدلال ان كلا منهما انه اولى بالحكم لكماله فيكون ارجح ومتى كان كذلك
فالظاهر ارادته وما كان ليختار المرجوح على الراجح مع انه لا يد وعلى

تنبيه
ذلك شيء

نعم هم
تقضى هم

ذلك شيء لاعتماد المعنى والغرض بيان طريق التأدية وان الدلالة على المعنى باي طريق
كان وعلى هذا فاذا اثبتنا الوضع بالاستعمال كما فى المعنى الواحد والنقل بقضاء
العادة المقتضية للعلم العادي ونفيناهما لطرق المعول عليها عقلا وشرعا و
عرفا فاذا ثبت الوضع او المجاز بهذه الطرق المستقيمة وجب تنزيل الخطابات عليها
وكان الظن الحاصل من ذلك من اوثق ما يعتمد عليه من الظنون المبنية على الوضع

الكلام فى الانقسام باعتبار التصرف وعدمه وهو الضرب الخامس من انقسام اللفظ

فنقول ينقسم اللفظ باعتبار التصرف وعدمه الى مشتق وجامد فالمشتق ما اخذ
من اخر على وجه مخصوص والجامد ما لم يؤخذ كذلك وتحرير القول فى ذلك ان من
طريف حكمة الواضع انه لما اراد وضع اللغات لحفظ المعاني ووضع لكل معنى لفظا يدل
عليه كزيد وكتاب وفرس وغلام وضرب واكل وشرب وعلم وجهل وغير ذلك من
اسماء الافعال والصفات وغيرها من الماهيات ثم لما كانت الافعال مما تحفظ اصالة
للدلالة على وقوعها من فاعلها فى احد الازمنة الثلثة وتبعا لبيان من وقعت منه او عليه
او فيه او به من الذوات كضرب ويضرب وضارب ومضروب ومضرب ومضراب لبناء
بحسب كل حال من تلك الاحوال قانونا لا يختص بفعل دون اخر كالحكم بان كل ما كان ما
على فعل فاسم فاعله على فاعل واسم مفعوله على مفعول واسم زمانه او مكانه على مفعل وكلما كان
على افعل فاسم فاعله على مفعل ومفعوله على مفعل وهكذا وماخذ ذلك كله ومبدؤه
من الاسم الذى وضع للفعل الذى هو نفس الحدث كالضرب مثلا فان جميع تلك الابنية ماخوذة
منه وهو كالمادة تصاغ بحسب كل حال صياغة وتشكل للدلالة على كل غرض اشكالا وقد
سموا اسم هذه التصاريف عن المبدا وصوغها منه على ترتيب ذكروه بحسب تلك
الاحوال المراعى فيها مع الحدث نسبة تامة كما فى ضرب ويضرب او ناقصة كما فى البواقي
اشتقاقا فكان الاشتقاق عبارة عن كون التصاريف مصوغة من المبدا الذى هو
الاصل فى الوضع على الوجه المخصوص والمصوغ على هذا الوجه هو المشتق وكذا المصوغ
من اسماء الصفات كعالم وجاهل وشريف ووضيع وغنى وفقير من العلم والجهل والشرف

لتعرف حال م

والصفة والغناء والفقر وكذلك ملوك وصن الجوامد من نحو كالحم واشحم واعترب
وانرى واورق واثمر واستنوق الجمل واستفحل الامر او صفة كتبالك ولديم سياف
وزراد وخبار وحناط وسمان وبقال ومن هذا القبيل صفات الملكات والحرف
كشجاع وكريم وجبان وبخيل ونجار وحائك اذ الظاهر انه صوغها انما كان من الملكات
والحرف لامن المصادر وبالجملة فجميع ذلك اشتقاق وحيث كان الاشتقاق مما يشعر
بنفوذ التصرف وشدة التاثير لاخلاص الشيء لم يسموا التثنية والجمع والتصغير والنسبة
والعدل اشتقاقا والحاصل ان الاشتقاق هو الصوغ على ذلك النمط وتلك الوجوه
لا كل تغيير كان ثم المراد من قولنا صوغ اللفظ كونه مصوغا لانه من صفات اللفظ لا الصائغ
ومن عرفه باعتبار العمل لكن قال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب يناسب معناه
هو اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول او باعتبار العلم كالميداني
حيث قال ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فانما يريد
ذلك على طريقة الادباء في تعاريفهم هذا وقد اشتهر اطلاق اسم الاشتقاق على الموافقة
في الاصول والمعنى مع الاختلاف في الترتيب كالجبذ من الجذب ويسمى الكبير لبعد ما بينهما بل
على التناسب في المعنى والمخرج فحسب كما بين النعيق والنهيق والعض وثلم الاناء ويسمى الاكبر
لشدة البعد ويجعل الاشتقاق فيهما له نوع اصالة كالجذب في الاول فانه هو المعروف
والجبذ تصرف فيه وكالثلم في الحزن فانه هو الثلم ولما كانت الوحشة مما توجب نقصا
في العرض اقتطعوا له مما يناسبه لفظا وجعلوه بازائه وكذلك النهيق فانه هو المعروف
ولما رأوا النعيق قريبا منه اشتقوا له منه والتحقيق ان هذا ونحوه من باب التوسع في اللغة
وليس من الاشتقاق المصطلح عليه في شيء خصوصا الاول فانه من باب القلب
وقد جرت عادتهم حيثما وجدوا الكلمتين بمعنى كالند والند او متناسبتين تجمعهما مادة
كالجزع للطويل والجرع للمكان السهل ان يحكموا باشتقاق المزيد من المجرد قال في المغرب
التثويب من الثوب لان الداعي اذا ثوب احتج بثوبه والاصطلاح على الاول وتعريف الميداني
في محتمل الارادة القدر المشترك بينهما ولا بد في الاشتقاق من التغاير في المعنى لانهما اذا
اعتبا فرت

ويراد م

ومن قال م

ثلب م

كالجزع م

الحد فمنه لك الترادف وفي اللفظ ولو باختلاف نوع الحركة كطلب طلبا والتحقيق انه
بزيادة حركة لان الاسم لم يؤخذ في اصل وضعه حركة بعينها وانما تتبع او لا الحركات الحرامية
بعد التركيب واعلم ان معنى الوصف ذات ما ثبت لها المبدأ فمعنى ضارب ذات
ضرب الا اذا جعل صلة لال كجاء الضارب اي الذي ضرب او جيء له بعامل اعني عن
الخبر نحو اضارب الزيدان فانه يكون بمعنى الفعل اي جاء الذي ضرب واضرب
الزيدان اذ لا معنى لاعتبار الذات فيهما والا لما وقع صفة كعلم نافع ورجل عاقل فانه
انما يراد به الاتصاف بالمبدأ اي وعلم ذو نفع ورجل ذو عقل لا علم او ذو نفع
ورجل شخص ذو عقل كما هو ظاهر وكيف كذا كل تعريف كحيوان ناطق في تعريف الا
نسان اذ المعنى حيوان ذو نطق وكذا اذا جرى على غير من هو له كزيد قائم ابوه على
ان المراد قيام الاب اذ المعنى زيد ذو قيام الاب لا ذات قيام اذ المفروض ان
القائم ابوه لا هو وبالجملة فالوصف في اصل الوضع للذات المتصفة بالمبدأ وانما خرج
ما ذكرناه من المواضع الاربع بالاستعمال ولا دلالة بجزئه باصل الوضع على النسبة الناقصة
وان جاءت بالتبع لكنها لم تقصد بالوضع وانما المقصود به الذات المتصفة وبذلك كان
مفردا والموضوع للدلالة على النسبة الناقصة انما هو هيئة التركيب الناقص كالتركيب التوصيفي
كعلم نافع والاضافي كقيام زيد والحاصل فرق ظاهر بين الدلالة على ذات متصفة
والدلالة على وصف الذات ونسبة الصفة اليها ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم من دلالة
الوصف كضارب على نسبة ناقصة بين الذات المأخوذة في مفهومه والصفة
في المشتق يقع في ضبط قوانين المشتقات والحد المتكفل بذلك علم التصريف ولا يتعرض
له في المبادي لانه من العلوم المدونة كالنحو واللغة واحرى في انه يشترط في
الاشتقاق لشيء قيام مبدئه به وان قيام المبدأ في شيء هل يقتضي صحة الاشتقاق
له وان المشتق هل يصدق حقيقة بعد زوال المبدأ وهذه المباحث لم يتعرض لها
اهل العربية وانما شرع الكلام فيها اهل الكلام وبنى الاشاعرة عليها اثبات الكلام
النفسي على ما ستعرف وانما تعرض لها اهل الاصول لترتب الثمرة الفقهية على

الدلالة م

تادة م

فصل م

بعضها كالثالث فاستطردوا الكلام عليها بجمع لانها من نحو واحد وعدوها في المبادي
لانها لم تعد لذلك وتحرير القول في ذلك ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة
في المشتق وقع في ثلث مقامات الاول انه هل يشترط في الاشتقاق لشيء واجراء الوصف
عليه قيام مبدأ الاشتقاق فيه حتى يستدل بالاشتقاق والوصف على القيام كما استدل الا
شاعرة على زيادة الصفات المقدسة وقدمها بجريان اوصافه عليه تعالى كقادر وعالم
وحكيم ومتكلم ام لا يشترط الاشتقاق والاجراء وان قام المبدأ في غيره الفاعل كسائر ما
يصدر منه ويحاول ونحوها ولم يقم في شيء اصلا كسائر الصفات الاعتبارية ومنها صفات الله
تعالى فذهب الاشاعرة الى الاول وبنوا على ذلك رد سائر فرق الاسلام في مسئلة الكلام ودعوا
ان الكلام المنسوب اليه تعالى والجاري وصفه عليه بالنص والاجماع ليس هو ما يفهم الناس لعدم قيامه فيه لحدوثه
بل هو معنى قديم يقوم فيه تعالى ويكون مبدأ للاشتقاق وليس هناك الا ما في النفس الذي
يؤدي باللفظ فانه مما يسمى كلاما ايضا كما قال ان الكلام لفي الفؤاد فاركبوا في المحافظة
على هذا الضابط اللغوي القول بتعدد القدماء حتى تجاوزوا في ذلك مضمار النصارى وخالفه
جماعة المسلمين بل اللغة والعرف فان اطلاق الكلام على ما في النفس انما يقع على ضرب من المجاز
واثبات ما لا تدركه العقول فانا قلنا لهم ما ذا تريدون بالنفسي صور المعاني المرتسمة
في النفوس وليس في علمه تعالى ارتسام ام العلم بها ام الارادة ولا شيء من ذلك بكلام فزعموا
انه صفة اخرى زائدة نصيب عنها الكلام اللفظي فقلنا انا نصدق ونر الاشياء كلها انما
هو بالقدرة وما هذه الصفة التي تزعمون انها غير القدرة فلم يأتوا بشيء وكان لهم مندوحة
عن ذلك لو عقلوا وذلك بتنزيل القيام على ما يفهمه اهل العرف فان المسئلة لغوية
ولا ريب ان اهل العرف واللغة لا ينسبون الكلام الى احد ويجرون وصفه عليه الا وهم
يزعمون انه قائم في المتكلم وان كان قيامه حقيقة في الهواء ولكن ما هي باول بادرة
ولا وتعلقهم في ذلك بالاستقراء يبطله ثبوت الخلاف فيما لا يحصى كضارب وقاتل و
رازق ومحيي ومميت ونحو ذلك وبالجملة كلما تجاوز عن الفاعل من باب الفعل في
سائر ابواب الافعال والتفعيل والاستفعال وذهب المعتزلة الى الثاني فلم يشترطوا
القيام و

حتى يصح م

ان الكلام م

ان الكلام م

هيرم

لا ايجاد الالفاظ او الحرارم عليها

القيام واكتفوا في الاتصاف واجراء الوصف بالتاثير والاصدار بل بمجرد النسبة كما في تامر
ولابن واحتجوا بصدق الضارب والمتكلم والخالق مع قيام مبدأ الاول في المفعول والثاني
في الهواء والثالث في المكان ان كان المخلوق جسما او في الجسم ان كان عرضا واعترض بان
المبدأ فيها انما هو التاثير لا الاثر واجيب بان ليس في الوجود بين المؤثر والاثر شيء بل
كل ما صدر عن الفاعل داخل في الاثر والا لاحتاج الى تاثير اخر ويتسلسل انما بينهما الايجاد
والوجود وهما من الامور الاعتبارية التي لا تقوم في الموجودات الخارجية على انهما ليسا
من المبدأ في شيء فانه معنى ضارب مثلا فاعل الضرب والضرب عبارة عن مماسة القارع
للمقروع بدفع وكذا الكلام في الكلام فان التكليم عبارة عن القاء الكلام الى المخاطب والتكلم
ايجاد الكلام والكلام هو الاصوات المكيفة بالكيفيات المعلومة على انا والاشاعرة
متفقون على ان الذي وقع النزاع فيه انما هو الكلام لا مصدر الفعل اعني المعنى المصدري
غاية ما هناك انهم قالوا هو النفسي وقلنا هو اللفظي والذي يدلك على ذلك ان الكلام
اول ما وقع وقع وصف الواجب تعالى بالكلام ومعلوم ان ليس بين الله تعالى وكلامه
موجود اخر ثالث ومن لم يقف على الحقيقة ظن ان النزاع في المصدر دون المبدأ الا
ورد على الاصحاب مما تعلقوا به مع ان المصدر ليس بقائم في الفاعل ثم نعم يتجه في دعوى
القسم ان التاثير ان كان من الموجودات الخارجية لم يحتج الا الى الايجاد وان كان من
من غيرها كالايجاد والتكوين لم يحتج الى تاثير اخر وكيف ما كان فلا شيء ثم هو
غير قائم في الفاعل وفي الخالق ان المبدأ هو الخلق بمعنى التكوين لا بمعنى المخلوق لكن التكوين
ايضا غير قائم وفي المتكلم ان اهل اللغة والعرف انما يطلقون هذه بزعم ان الكلام قائم في
المتكلم كما انهم لم يطلقوا العالم والقادر والحكيم وسائر صفات الذات الا بزعم قيام
مباديها في الموصوف ثم لا يفرقون بين الشيء وغيره وما السواد وعرفان قيام الاصوات
في الهواء والتدقيقات الفلسفية والتفكر في الزيادة والعينية وتحصيل الكلام
النفسي الذي ما الم به احد غيرهم وانما يجرون فيها على الظاهر فلا يطلقون المتكلم والعالم
والموجود ونحو ذلك على ذات الا وهم يتخيلون ان هناك امرا امرا يدل على الذات

قائما بها بل استحقت تلك الذات هذا الاطلاق ثم رايت من يحكي عن ابن سينا الفارابي
انهما قالا في صفات الذات المقدسة كالعالم والموجود واطلاقهما عليه تعالى
ان اهل اللغة لم يتفطنوا لعدم القيام فحسبوا ان العالم في الرجل شاكر باعتبار
قيام العلم وفي الموجود انه صيغة المفعول وهو الذي قلناه وكان الوجه في رد
ما تعلق به الاشاعرة في دعوى زيادة الصفات وقطعها عن الاطلاق على الاوصاف
الظاهر في قيام مباديها في الموصوف عليه واجماعا ان حقيقة المتكلم لغة وعرفا ليس
الا من صدر عنه الكلام وتخيل قيام الكلام في الفم باعتبار ان المشاهد ذلك امر زائد
على الحقيقة وبالجملة حقيقة المتكلم عندهم ان اهل اللغة والعرف اجروا هذه
الصفات على الرجل شاكر ووصفوا بها كما يصفون الشاهد بلا تاول اجراها في محاوراتهم
ومخاطبتهم على نفس كذلك فان الحكيم انما يخاطب اهل اللغة بلغتهم وبالجملة فلما ثبت عند
الكل صدق الكلام من دون نظر في كيفية الاصدار والصدور وبدليل انهم اذا ارادوا
الجماد يتكلم والحصى يسبح فقالوا قد تكلم الحجر وسبح الحصى من دون تاول على ان الذي
يتخيل قيامه انما هو الكلام في الفم لا ما يعنيه الاشاعرة فلم تعد المتعقبة عليهم بطائل وكذلك
العلم بالشيء من علم به ولم يخف عليه امره والقادر والحكيم على الشيء من لم يعجز عنه
والحكيم في امر من يجعله على ما ينبغي ان يكون عليه وهكذا وصفه تعالى بهذه الصفات
ووصفها بها نفسه وان كان اتصافه تعالى بها على نحو آخر من دون نظر في كيفية الاتصاف
وتخيل الزيادة والقيام امر زائد على الحقيقة غير معتبر في مفهومها سلمنا ولكن اهل اللغة
والعرف لما وصفوه بهذه الصفات واجروها عليه جرى بها في محاوراتهم على ذلك
ووصف بها نفسه لا تصفه بها وان كان على غير ما يتوهمون بل قد يقال في باقي صفاته
كالعالم والقادر والحكيم مثل ذلك وان العالم بالشيء عندهم من علم به ولم يخف عليه
امره والقادر على الشيء من لم يعجز عنه والحكيم في امر من يجعله على ما ينبغي ان يكون عليه
من دون نظر في كيفية الاتصاف وتخيل القيام باعتبار ان المشاهد ذلك امر
زائد على الحقيقة غير معتبر في مفهومها وصفا وكيف كان فالتحقيق في المقام ان الشرط

في التحقيق

اثبات صفة الكلام وتعلقها من مطلق المتكلم عليه تعالى بالنص والاجماع م

في الاشتقاق والمأخوذ في مفهوم المشتق انما هو الثبوت بين الاول كان الثبوت
قد يكون في ما القيام كما في حسن وقبيح وشجاع وسائر ما اشتق من الملكات وصحيح و
سقيم وحي وطويل وقصير وسائر ما اشتق من صفات الالوان وقد يكون بالصدور
كضارب وقاتل وخالق ورازق وغير ذلك وبالجملة كل ما يتعدى ويتجاوز عن الفاعل
لكن القيام والصدور وغيرها ماخوذ في المفهوم عند الوضع وانما الملحوظ فيه مطلق
الثبوت وقد يكون بالمعالجة كبزاز وخباز وسمان وزيات وبقال وعطار وغير
ذلك وكذا سائر الصفات المشتقة من الحرف كحداد ونجار وغواص وقد يرد هذا
الى الاول من حيث ان الحرف ملكة قائمة في النفس لنفس تحصل بكثرة المعالجة وكيف كان
فهذا الذي اراد اصحابنا والمعتزلة يرد بما توهم عليهم في تجويزهم الاشتقاق لغير المحل
اجازة ذلك على الاطلاق فيبادر بالنكير وما كانوا يجيزوا الا من دون ثبوت كلا المقام
الثاني في ان قيام المعنى في محل هل يستلزم صحة الاشتقاق لزاما لا مذهب الاشاعرة الى
الاول وهذا الذي ارادوا بوجوب الاشتقاق له ابى انما يصح الثبوت وذهب المعتزلة
الى الثاني والاصل في هذا النزاع نزاعهم في الكلام ايضا قال في المحصول ان المعتزلة لما قالوا
ان الله تعالى يخلق كلامه في جسم قال اصحابنا لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم
المتكلم وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب ثم بنى عليه حكاية النزاع الاول فقال واذا
اشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغيره ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعنده
المعتزلة نعم لان الله تعالى يسمى متكلما بذلك قال واستدلت المعتزلة لقولهم في الموضعين
بان القتل والضرب والجرح قائم بالمقتول والمضروب والمجروح وهو المقتول لا يسمى قاتلا
فاذن محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله هذا كلامه
والحق التحقيق في هذا المقام ايضا امر من ان مدار صحة الاشتقاق على تحقق نحو
من انحاء الثبوت كما في محله فاذا تحقق وجب الاشتقاق ولا يكفي القيام والحلول على
الاطلاق لما عرفت من ان الثبوت المعتبر في المتجاوز بالصدور وفي غير المتجاوز بالقيام
وفي الاشتقاق من الجوامد بالمعالجة وعلى هذا فعدم الاشتقاق اسم الفاعل للمضروب

الكلام م

والمقتول والمجروح مع تحقق الحلول انما هو لعدم الصدور فانه هو المعتبر فيه فلم
يصح الاشتقاق للفاعل وان لم يحل غير المبدأ للصدور ومن هنا يظهر بطلان قول
الاشاعرة لو خلق الله كلاما في جسم لوجب ان يشتق لذلك الجسم اسم المتكلم وذلك
انهم ان ارادوا بالجسم الهواء الذي هو الحامل للكلام فثبوت التكلم لشيء عند اهل العرف
واللغة انما يصدق في غيره وسماعه منه لا بجملة له ومعلوم ان الكلام لا يصدق من الهواء
بل هو الذي يقرع به الصماخ على انهم لا يعرفون قيامه في الهواء وان ارادوا ما عداه
من الاجسام من جماد وحيوان اعجم كالشجرة والجذع والضب والبعير والحصى ونحو ذلك
فعدم الاشتقاق ممنوع بل يتحقق على الحقيقة تكلمت الشجرة والضب وحن الجذع وتكلم
البعير والحصى ونحو ذلك فعدم الاشتقاق ممنوع نمنع من اجرائه على الله وبنسبته
اليه وان كان هو الخالق للاعجاز الاعلى ضرب من المجاز اللهم الا ان يظهر ما يدل على انه هو
المتكلم كما ظهر في الكلام الذي تلقاه موسى من ناحية الشجرة حيث قال اني انا الله فلا
ينسب اليها وانما يقال تكلم الله وسمع من هذه الجهة وظهر من هذه الشجرة والحاصل انا لا
نقول ان مطلق الحلول كاف في صحة الاشتقاق كما يظهر من استدلال الاشاعرة حيث
قالوا لو خلق الله كلاما ... ولا ان الحلول على الاطلاق لا يوجب الاشتقاق كما يظهر من
استدلال المعتزلة بعدم الاشتقاق للمضروب والمقتول والمجروح ومحال النزاع
مع تحقق الحلول بل بحلول المبدأ على الوجه المخصوص لا مبدأ في النزاع ليشتق منه
والضرب والقتل والجرح انما يوجب اشتقاق الفاعل اذا كان على وجه الصدور منه
لا على وجه الوقوع عليه المقام الثالث في انه هل يشترط في صدق المشتق حقيقة
بقاء المبدأ ام يكفي الثبوت وان زال الاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثاني و
جملة القول في ذلك انه لا كلام في انه اذا استعمل في الحال كان حقيقة وفي الاستقبال
كان ميت وانهم ميتون وانما سافر كان مجازا وانما الكلام في الماضي كما تدعي الى الاكل
والشرب وتومر بالصلوة فتقول انا اكل شارب مصل ترتيب فقد خلت ذلك كله فالمعتزلة
واصحابنا على انه حقيقة لان المعتبر في مفهوم وصفا انما هو المتصف ثبوت المبدأ

وقد ثبت

بسع م

وقد ثبت والذي يدل على ذلك انا نراهم يقولون ذلك في الماضي بلا تاول ولا يستعملونه
في المستقبل الا بتاول وقال الاشاعرة متى استعمل في الماضي كان مجازا كالمستقبل
ثم الظاهر الاكثر ان المراد بالحال الذي اتفقوا على انه حقيقة فيه حال التلبس بالمبدأ
وثبوته له وان كان المقيد بذلك امرا ماضيا او مستقبلا تقول ذهب ضاحكا ورجع
باكيا وسيذهب راكبا ويرجع ماشيا اي ان ذهابه كان في حال تلبسه بالضحك والركوب
في حال التلبس بالبكاء والمشي وربما فسر بحال النطق كما يحكى عن القرافي كما تقول زيد ضارب وهو ضارب
حال النطق والاخبار ولو صح ما ذكره من اشتراط الحقيقة بحال النطق لكان ما وقع فيما مضى
او مستقبلا كما مثلنا مجازا مع انه حقيقة لاجماع اهل اللسان على عدم التاول في مثله وتلك امارة
الحقيقة ثم الظاهر من اطلاق كلام الاكثر ان هذا النزاع في مطلق المشتق من غير فرق بين
ما كان للحدوث كالقائم والنائم وما كان للدوام كالمؤمن والكافر ولا بين ما طرأ
على محله بعد زوال المبدأ وصف وجودي ينافي الاول كالسواد بعد البياض والايمان
بعد الكفر وما لم يطرأ عليه ذلك كالرقبة بعد الرقبة والاكل بعد الضرب ولا بين ما يمكن
بقاؤه كاكثر الصفات وما لا يمكن كالمتكلم والمخبر ولا بين المحكوم به كزيد ضارب
والمحكوم عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا
ولا بين ما اعرض عنه الموصوف وما لم يعرض والذي يرشد الى ذلك استدلال الا
شاعرة بعدم صحة اطلاق الكافر على المؤمن الذي كان كافرا من قبل والابيض على الاسود
الذي كان ابيض والمعتزلة بامتناع البقاء في مثل متكلم ومخبر ولو كان البقاء شرطا
في الحقيقة لم يكن حقيقة اصلا وبصدق المؤمن على النائم والغافل مع انه لا تصديق
لهما ولا اذعان على ان الكلام انما هو في مسئلة لغوية وهي ان الواضع هل اخذ في
مفهوم المشتق تلبس الذات بالمبدأ او مجرد الثبوت وان زال ومعلوم انه لا دخل
لهذه الامور في الوضع لكن المتاخرون من الفريقين لما اعوزهم الهرب في مقام
الخصام صاروا كلما الزم احدهم بقسم من هذه الاقسام قال هذا خارج عن محل النزاع
حتى صار في المسئلة اقاويل وانما هي قولان والتفصيل في الشرح وعمدة ما تعلق به

الاشاعرة في دعوى المجازية امران احدهما صحة السلب هو من علايم المجاز الثاني انه لو صح الاطلاق مع زوال المبدا من دون تاول لصح الكافر على كل مؤمن سبق له الكفر وانه باطل بالاجماع ويتوجه على الاول منع صحة السلب هنا فانا نمنع ان يقال لمن ضرب الكل من قبل ليس هذا بضارب ولا الكلام نعم يصح ليس بضارب الان لكن هذا ليس سلبا للمفهوم ضارب المطلق وانما هو سلب المقيد وسلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق ولو اطلق السلب في مثل كان يقال ليس بضارب من دون تقييد لم يصح على الحقيقة وبالجملة كيف والمعروض انه تجوز وانما يصح على ضرب من المجاز وصحة السلب انما تكون علامة المجاز اذا كانت على وجه الحقيقة كما في ليس الشجاع باسد والاجماع حقيقة الا ويصح سلبها على بعض الوجوه كما تقول شيئا للاسد ليس هذا باسد انما الاسد زيد واجيب عن الثاني بان الامتناع الشرعي لا يستلزم للمنع اللغوي وفيه ان الظاهر تحقق اللغوي ايضا الامتناع ابيض وحسن وقصير في الاسود القبيح الطويل الذي كان ابيض حسنا قصيرا والنائم في اليقظان لسبق النوم وبالعكس والفقير في الغني وبالعكس والجاهل في العالم لسبق الجهل والكافر في المؤمن لسبق الكفر وبالعكس على ضرب من المجاز بل ربما امتنع المجاز ايضا كما في صبي ورضيع وفطيم في الشيخ وصغير في الكبير وقصير في الطويل وجاهل في العالم والسر في ذلك في هذا ونحوه ان التجوز في هذا الباب انما يصح باعتبار علاقة ما كان وهي مشروطة بامرين احدهما قرب العهد كاليتامى في البالغين دون الكهول والمشايخ واليهودي في المسلم اذا كان حديث عهد وبالجملة فهي على علاقة المشارفة الثاني عدم ظهور التضاد كما في الامثال المذكورة بخلاف القبيح في الحسن والابيض في الاسود والقصير في الطويل والجاهل في العالم وبالجملة فاستعمال المشتق من احد الضدين في المتصف بالاخر على الحقيقة من دون تاول ممنوع لغة وعرفا والوجه في الجواب ان مراد المعتزلة هو ان المعتبر في اصل الوضع انما هو الثبوت فالابيض لذات ثبت لها الطول والحسن لذات ثبت لها الحسن وهكذا وانما جاء في بعض المشتقات اعتبار حصول المبدا حال النطق كزيد ابيض حسن او حال وجود المقيد بالوصف ككان ابيض حسنا بعد التركيب والاستعمال وبقي كثير منها على الاصل

لمضارع قاتل

لضاربه وقاتل واكل وشارب ومتكلم فان قلت التبادر من اعظم علائم الحقيقة ولا ريب ان المتبادر من نحو زيد ابيض حسن عالم انما هو التلبس بالمبدا قلت بعد التركيب مسلم ولا يضر وقبله ممنوع فان قلت الثمرة الفقهية انما تظهر في الخطابات الشرعية كيكره التغوط تحت الاشجار المثمرة ومعلوم ان ذلك بعد الاستعمال قلت اصل النزاع بين الفريقين انما هو في الكلام واثبات المتكلم سبحانه عز وجل وهو مما بقي على الاصل سلمنا ان التلبس بالمبدا في مثل حسن وطويل معتبر في اصل الوضع ولكن لا يبعد ان يكون مراد المعتزلة انما هو نفي الكلية التي ادعاها الاشعرية لان الغرض الرد عليهم في دعوى الشرطية كما يظهر من قولهم لا يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاء المبدا وان كان ظاهر الاستدلال دعوى عدم الكلية كالاشاعرة والذي يرشد الى ذلك ان الذي حدى الاشاعرة على التزام الشرطية اثبات الكلام النفسي فاحتجوا بثبوت صفة المتكلم له تعالى وليس هو اللفظي لانقطاعه ومضيه فلم يبق الا النفسي فرد عليهم المعتزلة بمنع اشتراط الصدق بالبقاء وعمدة ما تعلق به المعتزلة امران ايضا احدهما ان معنى فاعل من ثبت له الفعل في الجملة بقي او زال ولسنا نريد بقولنا ثبت الماضي لكن حقيقة فيه وهو خلاف الاجماع بل مطلق الثبوت كما في قولنا الاسم ما دل على معنى والفعل ما اقترن والكلام ما تضمن والمعرب ما اختلف ونحو ذلك وبالجملة من له الفعل وبعبارة اخرى تحصره وفعل والاعتراض بان المتبادر من الصفات المشبهة كحسن وقبيح وعالم وجاهل وابيض واسود انما هو التلبس والتبادر اية الحقيقة فلا معنى لاطلاق القول بان المعنى من ثبت له الفعل في الجملة عرفت جوابه الثاني انه لو كان البقاء شرطا في الصدق لم يصدق مثل المخبر والمتكلم اصلا لامتناع البقاء فيه ولا المؤمن على النائم والغافل وكلاهما خلاف الاجماع ويتوجه على هذا في الاول ان المعتبر التلبس عرفا والمشاغل بصدق في العرف انه متلبس وفي الثاني ان الشرط هو البقاء عرفا واهل العرف يرون بقاء الايمان في حالتي النوم والغفلة ولعل التحقيق ذلك كما في سائر العلوم والملكات ولذلك لا يحتاج له بعد اليقظة والالتفات الى الاستعلام جديد والتحقيق في الباب ان وضع الصفات ليس على نمط واحد بل منها ما احد فيه مطلق

الثبوت كاكل وشارب وضارب وسائر ما يجاوز عن الفاعل ومنها ما اخذ فيه التلبس بالمبدا كحسن وقبيح وطويل وقصير وسائر الصفات المشبهة والتبادر اعدل شاهد وتخصيصه بما بعد الاستعمال لخلاف الظاهر هذا بحسب اصل الوضع وربما عرض تجاوز بحسب الاستعمال ما يجعله كغيره فلا يصدق الا بالمتلبس وذلك اذا صار بحيث يراد منه انه من شانه ذلك وانه عمله ودينه او انه مما يلازمه ويعرف والتلبس في الاول يكون من شانه وفي الثاني يكون منه كودا مشهورا به فالاول كمعلم صبيان ومثقف القنا ورائض الخيل وسارق قنافذه فمادام منه الحدوث كمعلم زيد ومثقف قناته ورائض فرسه وسارق بردة وكذا نحو حائك وصائغ وكاتب اذا اريد منه الحرفة بخلاف ما اذا اريد الحدوث كحائك رداء زيد وصائغ خاتمه وكاتب كتابه والثاني كقاتل عمرو وشاطر مرحب وقالع الباب ومكسر الاصنام وهازم الاحزاب وساقي الحوض والكلام المكبود ثم ما شككنا فلا نشك في ان غير المتجاوز وما جرى مجراه اذا استعمل في معناه كزيد حسن وعمرو وبكر يعلم صبيان وخالد حائك او كاتب لا يعقل منه الا التلبس في زمن النطق كما مثلنا او فيما قيد به ككان حسنا او معلما او حائكا او سيكون انما تكلم من تكلم في اصل الوضع وحيث كان الكلام في الخطابات الشرعية انما هو بعد الاستعمال لم يبق اشكال في وجوب تنزيله على المتلبس دون ما زال والتلبس اما بنفس المبدا او بالمشانيه او الحرفة او الذكر والشهرة واما المتجاوز الذي لم يعرض له الا التحاق بالاول فلا اشكال ايضا في بقائه على الاصل والاكتفاء فيه بمجرد الصدور وانما يلاق النظر فيما انتقل منه وصار يراد الشان والعمل والذكر والاشتهار والواجب ان ينزل ما ثبت فيه الانتقال على التلبس بالشان والذكر وما لم يثبت فيه ذلك الاشتراك على الاصل ومما اشتهر الكلام فيه من ذلك ما جاء من النهي عن التغوط تحت الاشجار المثمرة فمن مكتف فيه بمجرد عروض الثمرة وان زال ذلك بناء على طريقة المعتزلة ومن مشترط فيه تلبسه بالثمرة بناء على طريقة الاشاعرة وربما اكتفى هؤلاء بكونها مما تثمر وان لم تكن مثمرة بالفعل بل وان لم يعرض لها من قبل بناء على انه مما يراد به في العرف المشانية والحق انه من القسم الثاني كمورق وملح ومشمس فلابد فيه من التلبس بنفس المبدا ودعوى صيرورته في العرف

عموان ن

جوانبه ومن هذا القبيل نحو هذا في الله قليل وانت اخي في الله والحب في الله والبغض في الله وفي الله خلف من كل فائت وان لكم في رسول الله اسوة بخلاف تاسي به ولم قدم راسخ في هذا الفن وبصيرته في هذا الشان بخلاف هو بصير بالامور ولكم في القصاص حيوة وهو منهم كواسطة العقد وادخلي في عبادي وخرج على قومه في زينته وحبل في مشيته وفي هذه المسئلة اشكال وفي ذلك الحكم شك وفي تلك الواقعة اعضال وهذا الحرف في هذه الكلمة اصل وفي تلك زايدة الى غير ذلك مما لا يحصى واسم الظرف في اللغة والعرف وان كان لا يصدق الا على المحل الوعاء كالاواني والاجنبة دون ساير الامكنة فضلا عن غيرها من الازمنة والمعاني واشتقاق الظرفية منه لكنه اصطلاح فتوسعوا فيه وهل هي حقيقة في اللغة القدر المشترك بينهما او في الحقيقة خاصة تكون في جميع هذه الامثلة مجازا الظاهر الجوهري والشيخ الرضي وكثير من ائمة الاصول الاول حيث قالوا هي للظرفية تحقيقا او تقديرا وقال في الصحاح هي للوعاء وما في تقدير الوعاء نحو الماء في الاناء وزيد في الدار والشك في الخبر وظاهر الشيخ في العدة وصاحب الاحكام الثاني حيث قالا انها للظرف كزيد في الدار وتوقفا في الاول لكثرة الاستعمال بلا تاول والثاني التبادر فان ذلك هو المنساق من قولنا هنا في ذاك وحيث يجي مستعملة في مكان حرف من الحروف فهي بمعناه مجاز او لا حاجة الى ذهاب الى الظرفية وتنزيلها عليها كما صنع الشيخ الرضي وهي طريقة اكثر البصريين في حروف المعاني كما في قوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل فان المقام مقام العلو هشام وانما تجوز بها للدلالة على شدة التمكن وهي العلاقة ومثل بها في بيب والمنهاج للظرفية التقديرية وقضية ذلك ان يكون حقيقة مع انها مجاز بلا كلام فاما قوله بطل كان ثيابه في سرحة فلا يبعد ان يكون من باب القلب كادخلت الخاتم في اصبعي و القلنسوة في راسي وفي قوله عليه السلام ان امراة دخلت النار في هرة للسببية اذ المعنى بسبب هرة عيران صاحب المنهاج يزعم انه لم يثبت مجيئها للسببية ولم ينقل عن احد من اهل اللغة لكن صاحب القاموس عد ذلك في معانيها وكذلك ابن هشام وجعل منه قوله تعالى لكن الذي لمتنني فيه والوجه في هذا انها هنا للظرفية التقديرية في

شانه الاختفا بهن واشتماله عليهن فكان امره محالا للتلاوم فاما قوله فادخلي في عبادي اجو
مني بعضها اي بينهم ولا حاجة الى دعوى كونها بمعنى مع فان ذلك مستفاد من كونه
بينهم وكذا قوله فان الله خلف اي في فضله وفي قولنا هذا في الله قليل اي في جنبه واحبك
في الله والحب في الله اي في مرضاته وهكذا الحال بحسب ما يناسبه وعد ابن هشام في مقابيها
المقايسة قال وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق ومثلها بقوله تعالى
وما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل وتبعه على ذلك صاحب القاموس والوجه
انها في الاية على معناها والمعنى كما في الكشاف في جنب الاخرة ويجي المقايسة بالاخرة
فان الشي اذا قيس بغيره وضع الى جانبه وكان فيه ومن ومنها من ولها معان انهاها في المغني
الى خمسة عشر منها الابتداء وهو الغالب فيها حتى ادعى قوم اختصاصها به وتطلق واوله
ما عداه اليه وتعرف بان يكون على مدخولها مبدا متعلقها سواء كان مما يمكن كما
في سرت من البصرة وانه من سليمان او اصلا للمتعلق كما في تبرات من فلان الى فلان وخرجت
من الدار الى السوق ويخرج من بطونها شراب ولذلك حسن مقابلتها بالى وغير ذلك
كهذا الامر نشا من فلان وانه من سليمان والشيخ الرضي بعد ان ذكر ما يدل على اختصاصها
بالاولين وانها تعرف بحسن مقابلتها بالى او ما في معناها كاعوذ بالله من الشيطان
الرجيم اذ المعنى التجي اليه قال واذا قصدت مجرد كون المجرور بها موضعا انفصل عنه
الشي وخرج منه لا لكونه مبدا الشي ممتد جاز وقوع عن في موقعها لانها لمجرد التجاوز
كما تقول انفصلت منه وعنه وهذا مما يدل على ان الابتداء وحسن المقابلة بالى ليس شرطا
فيها وجوانب قيام عن مقامها لا يمنع منها وماذا يغني كونه اصلا للمتعلق مع كونه غير مقصود
كما تقول خرجت من الباب ووقفت ومعلوم ان الى ههنا لا تصلح لان الكلام ان من ههنا
ليس الغرض الدلالة على التجاوز بل مجرد الانفصال كما ان المراد بنشا
هذا من فلان ونشا من هذا الاشكال مجرد كونه هو المنشا وكذا قوله تعالى حتى يميز الخبيث
من الطيب وتقول كل مما يليك وليس مما يصلح فيه عن وكذا قوله تعالى والله يعلم الله
المفسد من المصلح ويستحيون من الناس ولا يستحيون من الله والله لا يستحي من الحق
وحيث جاءت

قد ثبت بنقل الائمة حتى ادعى الاجماع على ذلك وفي العيان ما يغني عن الخبر لكثرة استعمالها في
بلا تاول ويتبادر منها ما يتبادر من التراخي من ثم ومطلق الجمع من الواو وبضميمه اصالة علم النقل
تثبت اللغة خصوصا اذا كان الغالب فيها ذلك ونحو فلو كانت حقيقة في غيره ايضا للزم
الاشتراك وهو على خلاف الاصل على ان ما اوهم الخلاف ليس كذلك اما الاول فالترتيب
فيها ذكري جي به للتفصيل كما مر مع احتمال ان يكون المراد اردنا اهلاكها كما قال تعالى واذا قرات
القران فاستعذ بالله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وهو يريد اذا اردت القراة
واذا اردتم القيام واما الثاني فالفا فيها ليست للعطف وانما هي فاء السببية التي
ينتصب الفعل بعدها في جواب النهي والاستفهام كما في ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي
ولا حاجة في الجواب الى دعوى المجاز باستعمالها في التراخي للقطع بوقوعه فاشبه
المتعقب نعم الى انما يحتاج الى ذلك في مثل كغزوا بالله فادخلهم اصلنا روا لتجوز
ح مادة الحكم والقضاء اولى فاما قوله فاخذهم الله نكال الاخرة والاولى والمعنى
وعليه فلا مجاز في الفاء بل في الفعل بخلاف الاول فان
فنكل الله نكال الاخرة بالحرق في النار والاولى بالغرق الا ان الاجتماع هون الخطب
للتغليب بل اللهم قد يشكل دعوى الترتيب فيما لهجت به السنتهم في البقاع من نحو قوله
بسقط اللوى بين الدخول فحومل • فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها • لما نسجتها من
جنوب وشمال • وقول زهير امن ام اوفى دمنة لم تكلم • بحومانة الدراج فالمتثلم
• وقول لبيد عفت الديار محلها فمقامها • بمنى تابد غولها فرجامها • فمدافع
الريان عري رسمها • خلقا كما ضمن الوحي سلامها • الى ان قال مرية حلت بفيد و
وجاورت • اهل الحجاز فاين منها مرامها • بمشارق الجبلين او بمحجر • فتضمنتها
فردة فرخامها • فصوائق ان • وقول عنترة وتحل عبلة
بالجواء واهلنا • بالحزن فالصمان فالمتثلم • فيدعون انهم ينزلون بهذا تارة وبذاك
اخرى ولو جاء بالواو لدل على انهم في تلك الاماكن وقول الحارث اليشكري بعد عهد
لنا ببرقة شماء • فادنى ديارها الخلصاء • فالمحياة فالصفاح فاعناق فتاق فعاذب
فالوفاء • فرياض القطا فاودية الشربب فالشعبتان فالابلاء • وقول النابغة

يا دار مية بالعلياء فالسند • وقول السيد الحميري هلا وقفت على المكان المعشب • بين
الطويلع فاللوى من كبكب • فنجاد توضح فالمنهاة فالشطا • فرياض سقمر فالنقا من
جونب • وفي الاكثار مطارد من نحو قولهم مطرنا زبالة فالثعلبية ولهم ابين ونحو ان المطر
اصابهما من بين الاماكن لا ان وقوعه في الثعلبية كان بعد زبالة ومنه قول السيد وذكت مطالع
النجوم وصابها • ودق الرواعد جوده فاقر هامها • ومن ثم انكر الكوفي الجرمي افادتها
للترتيب في هذين المقامين والجواب ان الترتيب في ذلك كله ذكري وهو ان يذكر الشي بعد
الشي ليس الا ولا يراد ان معناه بعد معناه معنى الثاني بعد معنى الاول وقد يقال ان
ان الجرمي انما نفي المعنوي دون الذكري من حيث في المعاني ولا يعود اليها الا تبعا كان ينبغي
ان لا نقتصر بالامكان على هذين لثبوت الذكري في التفصيل والمدح والذم والتعجب
والتحزن ونحو ذلك لانا نقول انها في تلك المواطن لا تخلو من ايماء الى التعقيب او تسبيب ولو
بالاول بخلاف هذين المقامين فانها هي للذكر صرفا وقد يجي لذلك في الاقسام كما قال تعالى
والمرسلات ثم ما قال الزمخشري على ما في المغني ومنها في وتستعمل في معان انهاها ابن هشام
وصاحب القاموس الى عشرة منها الظرفية وهي عبارة عن كون ما قبلها مستقرا فيما بعدها او كون
ما بعدها ظرفا لما قبلها مكانا او زمانا واستعمالها فيه على الحقيقة اجماعا بل الظاهر انه هو الحقيقة
لا غير وما عداه ان سلم مجاز للتبادر وقال شيخنا في العدة انها تفيد الظرف كزيد في الدار وانه
استعملت في غير ذلك فعلى ضرب من المجاز وظاهر المذكورين انها مشتركة بينها حيث جعلاها
معاني لها وهو ظاهر البطلان وما كل ما يستعمل فيه اللفظ يكون حقيقة فيه وخاصة اذا
علم معنا معناه ثم الظرفية اما تحقيقية وهي ما يكون المدخول فيها اذا كان مدخولها
ظرفا على الحقيقة نحو الماء في الكوز والجوهر في الخزانة العيب في الثوب والشعب في الاناء
وزيد في الدار والسفر يوم السبت او تقديرية وهو ما لم يكن محلا على الحقيقة بل علاقة
الحل ومنزلته كنظرت في الكتاب وتفكرت في المسئلة وتكلمنا فيها وانا في حاجتك
وتدبير امورك وذلك ان مدخولها في هذه الامثلة وان لم يكن محلا لما قبلها ومكانا له
لكنه شاغل له واحد باطرافه فكان بمنزلة الظرف المشتمل على المحيط به من جميع
جوانبه ومن

من حيث انه الواو لمطلق الجمع فلا يفيد ترتيبا والنكتة في تقديم الحج انه هو المهم لكثرة مناسكه
وتضمنه شد الرحال الى عرفة والوقوف فيها والافاضة منها والوقوف في المشعر في اوقات
معينة ضربت لها لا يسوغ تجاوزها والرجوع الى منى لقضاء مناسكها من النحر والحلق ورمي
العقبة القصوى ثم النزول الى مكة للحوق للطواف والصلوة والسعي والتقصير ثم
ثم الطواف ثم الرجوع الى منى لرمي الجمار والمبيت فيها ليالي التشريق بخلاف العمرة اذ ليس
فيها الا الطواف والسعي والتقصير وامرها اخف وهو ان العمرة لما دخلت في الحج واتصلت
به كانت كجزء منه وانما امر بها بعد ما لحقيقة غيره والحجة وفي ذلك الحجة القاطعة السنة
على ان التعلق بالانكار عليه ليس بالحق من التعلق بامره فانه اعلم منهم كيف وهو ترجمان
القران وهو الذي قال فيه كيف ملئ علما وخاصة امر اللغة لانه اعرف بمواردها
ومصادرها وعن الثاني بان انكاره انما كان لترك افراده تعالى بالذكر واجلاله من
ان يساوى به غيره ولو في الدلالة عليهما بلفظ واحد لما في افراده بالذكر من التعظيم
والاجلال عن التسوية وفي ادراجه مع غيره ما يشاهد فوقك ادعوا الشيخ وولاه
بخلاف ادعوهما مع ما في ذلك من التسوية بعظم العصيان الا ترك الدلالة على
الترتيب بالواو وكيف ومعصيته لا تنفك عن معصية رسوله بل الظاهر ترتب معصية الله على معصية
رسوله وطاعته على طاعته من حيث انها تكشف عنها كما يقال امتثال امر الامير والسلطان وقد
قال صلى الله عليه في بيان اطاعه فقد اطاعني ومن اطاعني فقد اطاع الله ومن احبه فقد احبني ومن ابغضه
فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله ومن هنا بان ضعف قول الشيخ في العدة بعد
ان حكم بعدم افادتها الترتيب في اللغة ولا يمتنع ان يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع
بدلالة ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال لمن خطب الحديث حيث استصلح مثل هذا لاثبات
الحقيقة الشرعية مع ما هو الوجه فيه وعن الثالث ان الزوجية لما زالت بالانشا
الاول كان ورود الثاني على مطلقة فلم يعمل شيئا ولم يقع الا طلقة واحدة وهي الاولى
~~وهذا يعدوف انت طالق طلقتين فان طلقتين~~ ولم يجي هذا الترتيب بالواو ولو ما
جاء من تاخر احدى الصيغتين عن الاخرى في الجمهور التلفظ حتى لو قال انت طالق انت

السنة

خطه من التسوية عاصم

ومن احبني فقد احب الله

طالق لكان الحكم كذلك ونحو هذا بخلاف انت طالق طلقتين فان طلقتين لما كان بيانا للطلاق الذي
اوقع بطالق كان انشاء ثنتين دفعة وصالح دفعا دفعة فان الزوجية عنها
واثر معاينها وعن الرابع ان في لفظ بعد ما يغني مع ان الحاجة الى الدلالة على مطلق
الجمع اشد وليس هناك ما يدل عليه فكان اولى ولا اقل من التساوي فكيف يتعين التعلق
بالاحدهما اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالجمع هنا التشريك في الفعل او في الاسم في
مطلق الحصول وذلك كتشريك الاسمين فيما وقع منهما او عليهما ومن باب التفاعل
وغيره الشركة الحقيقية من حيث ان التفاعل لهما معا ومثله نحو مررت بهما وسلمت
عليهما بخلاف نحو قام زيد وعمرو فان لكل فعلا او فرادا اخو غير الفعل كما في الحال
بين زيد وعمرو من بني تميم وتشريك الفعلين فيمن وقعا منه او عليه وتشريك الجملتين و زيد وعمرو
في مطلق الحصول كجاء زيد وذهب عمرو او تستعمل في التقسيم كثيرا يقال كما تقول
الناس غني وفقير وصحيح وسقيم قال الناس محروم عليه وجازم ومنه قولهم
الكلمة اسم وفعل وحرف والفعل ماض ومضارع وامر والحكم ايجاب وتحريم وندب
وكراهة واباحة وقول ابن هشام الصواب انها في ذلك على معناها الاصلي اذ
الانواع مجتمعة في الدخول تحت الجنس ... بل على ان الجنس لا يخلو منها
وانما اما هذا النوع او هذا ومن ثم جعلوها فيه بمعنى او وان كان استعمالها في ذلك
الكثر من او وربما استعملت بمعنى او في التخيير كما قال وقالوا نأت فاختر لها الصبر
والبكا فقلت البكا اشفى اذن لغليلي وزعم الزمخشري انها تستعمل بمعناها في الاباحة
يقال جالس الحسن وابن سيرين والمراد هذا او هذا على الاباحة ثم لا يعرف لها لها
في العطف معنى سوى ذلك وما ذكروه من مجيئها بمعنى باء الجر ومالك وانت
انا شاء بعير ودرهما ليست من العطف في شيء ومن الغريب ان صاحب القاموس
انهى نحو وجها في مطلق الجمع السبعة وعشرين حتى عد منها واو القسم وواو زيد
وواو عمرو وكانه يريد مطلق الواو وان جعل القسم واو العطف **ومنها الفاء**
العاطفة ومعناها التعقيب باجماع اهل اللغة كما حكى غير واحد وربما حكى اجماع

النحاة ايضا

النحاة ايضا والمراد بذلك الدلالة على ان ما بعدها عقيب ما قبلها اي تعقيبه بلا فصل
بعيد وهو في كل شيء بحسبه فلا يخل الفصل المعتاد وان طال كتزوج فولد له حيث لا
يكون بينهما الا مدة الحمل ودخلت الكوفة فبغداد اذا لم يقم في الكوفة ولا بينهما وقوله
تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة واستقينا فسقينا فاعشبت
الارض واخضرت البلاد ومنه قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض
مخضرة اذ المراد في ذلك التسبيب وما في ذلك من الامر العجيب وكذا قوله فخلقنا العلقة مع التعقيب
مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما اذ المراد بيان تعاقب
هذه الاطوار عليه بل التحقيق انها متواصلة لاتصال الاخذ في اللاحق بنهاية الاخذ في
... السابق اذ المعطوف اصبحها مخضرة لا جعلها كذلك ولا حاجة الى دعوى
كونها فيهما بمعنى ثم كما في القاموس وغيره وانما جاء بثم في المقامين السابقين حيث
يقول ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم
خلقنا النطفة علقة لبعد ما بين السابق واللاحق فيهما في المرتبة وابعد
من ذلك نفخ الروح فيه من حيث جعله حيوانا بعد ان كان جمادا او ناطقا بعد ان كان
ابكم وسميعا بعد ان كان اصم وبصيرا بعد ان كان اكمه والى ذلك الاشارة بقوله ثم انشأناه
خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين ولا خفاء ان التعقيب مما يستلزم الترتيب
من حيث ان الاول كما عرفت عبارة عن وقوع اللاحق بعد السابق بلا فصل بعيد والثاني
عبارة عن وقوعه بعده لا قبله ولا معه والغالب في الترتيب ان يكون في المعنى اما في
ملابسة الفعل كما في عطف المفردات كجاء زيد فعمرو وضرب عمرو فبكر او في حكمه
نحو تقدم الاقصر فالاقصر فالاقدم هجرة فالاسن فالاصبح او في مطلق الحصول كما
في عطف الجمل كجاء زيد فذهب عمرو وفي حكمه هذا زيد الصابح فالغانم فالايب وذلك
عمرو الاكل فالنائم اي الذي يصبح فيغنم فيؤب والذي ياكل فينام وقد يكون في مجرد الذكر
للتفصيل كما في فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وكم من قرية
اهلكناها فجاءها باسنا ونحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح راسه ورجليه

واجبة فقلت لبيك سيدي وذلك ان مقام التفصيل بعد الاجمال ... واورثنا الارض
نتبوأ من الجنة حيث نشاء وذم ما يقع بعد جري ذكره فنكوفا مرتبا عليه وكذلك التعقيب بعد الجنة
ذكر ما يتعجب منه والتحزن والتحسر والتاسف لعبد ذكر ... المصائب والثالث يجيء بالفاء تارة
ونحو بها اخرى ... مثل هذا لا يخرج عن دلالة على الترتيب لا شتراك وهو على خلاف
الاصل والجواب ان التعقيب قد ثبت بنقل الائمة حتى ادعى الاجماع على ذلك وفي البيان نعم
عن الحبر ... استعمالها فيه بلا تاول ويتبادر منها الى ... التراخي من ثم ومطلق الجمع
من الواو وتقضيه ... عدم النقل في كتب اللغة خصوصا اذا كان الغالب فيها ذلك
فلو كانت حقيقة في غيره ايضا لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل على ان ما اوهم خلاف
ليس كذلك ... وكيف كان فليس الغرض في هذه المواطن الا الدلالة على ان وقوع ادم
مضمون اللاحقة كان بعد وقوع مضمون السابقة وربما كان الترتيب بل التراخي
لمجرد التدريج في الارتقاء وان لم يكن الثاني مترتبا في الوجود على الاول نحو والله ثم والله
وما ادريك ثم ما ادريك وذكر الزمخشري في اول الصافات ان للفاء مع الصفات
ثلاثة احوال احدها ان تدل على ترتيب معانيها في الوجود كقوله يا لهف زيابة للحارث
الصابح فالغانم فالايب اي الذي صبح فغنم فآب والثاني ان تدل على ترتبها في التفاوت
من بعض الوجوه نحو قولك خذ الاكمل فالافضل واعمل الاحسن فالاجمل والثالث ان تدل
على ترتيب موصوفاتها في ذلك نحو رحم الله المحلقين فالمقصرين ومن الغريب
ما يحكى عن الفراء انكار افادتها للترتيب على الاطلاق مع زعمه ان الواو تفيده وحكى الشيخ
في العدة عن المرتضى انها تفيد الترتيب دون التعقيب وانه انما يصار اليه بالدليل
محتجا بقوله تعالى اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون وبنفي التعقيب في قوله
لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم وذلك لان الاهلاك مجيء الباس فكان قبله واين ذلك
من الدلالة على انه بعدها والاسحات اعني الاستيصال انما يكون يوم القيمة واين ذلك من
التعقيب والاصل في الاستعمال الحقيقة واذ ثبت انها حقيقة في غير الترتيب والتعقيب فلو
كانت مع ذلك حقيقة فيهما لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل والجواب ان التعقيب

قد ثبت

مرتبها
اذ لا نزاع في ان لا يلتبس معنى كذا اذا مررت بهما وسلمت عليهما او قراتهما او علمتهما واملت عليهما او
وجهه بهيئتهما او مدحتهما وهكذا وليس يريد ان تلك حقايق لها حتى تكون مشتركة
بينها فاذا اطلقت احتمل كل منها كما قد يتوهم كلا اين اذن قوله انها للجمع المطلق
بل ولا يريد انها مما تستعمل في كل منها على الخصوص حتى تكون مجازا فيها كيف وقد استوفي
في جميع انحاء استعمالها تراه يزعم انها في جميع استعمالاتها مجاز وقد بنوا على ذلك قولهم
ان واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية في المتفقة وذلك انهم لما
لم يتمكنوا من جمع المختلفات بالواو والالف جاؤا بواو العطف الثاني انها كثيرا ما
تستعمل حيث يمتنع اعتبار الترتيب كباب المفاعلة نحو تخاصم زيد وعمرو وتضارب
خالد وبكر وحيثما جيء بها بعد بين نحو المال بين زيد وعمرو وجلست بين خالد وبكر
وحيث لا يراد الترتيب قطعا كزيد وعمرو من بني تميم وان الصفا والمروة من شعائر
الله وحيثما اجزت بجملة او حرفة او امر من الامور كزيد وعمرو فاضلان تقيان
عادلان ناجران وخالد وبكر فاسقان كاذبان حايكان وهو باب واسع لا يقف
على حد ولعل توهم بعض الحنفية للمعية كان من هذا ومن نحو مررت بزيد وعمرو و
سلمت على خالد وبكر لكثرتهما وشيوعهما وظهور عدم ارادة الترتيب فيها كل ذلك بلا
تاويل فتكون حقيقة فلو كانت للترتيب حيث يمكن الاشتراك وهو على خلاف الاصل
بل يحمل على المجاز ان ثبت الاستعمال في خصوص الترتيب لكنه في حيز المنع وما يوهم ذلك
من نحو كلوا واشربوا واركعوا واسجدوا في خصوص المقام والواو في حقيقتها
لم تستعمل الا في مطلق الجمع الثالث لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو
قبله واوحينا اليك والى الذين من قبلك متناقضا ولا اقل من المجاز والتاويل لكنا نقول
ذلك بلا تاويل بخلاف ما اذا قلنا تزوج هند واخيها وقالوا نأت فاختر لها
الصد والبكا فانا نرى التاويل عيانا الرابع لو كانت للترتيب لكان قولك جاء زيد
وعمرو وقبله جاء امعا كاذبا او مجازا لما استعمال باطل لعدم القرينة لكنه صحيح صادق
اجماعا من غير تاويل الخامس لو كانت للترتيب لم يقع الامتثال في الامر بالاتيان

بزيد وعمرو الا بالاتيان بزيدا ولا وبعمرو ثانيا او لفظي المأمور بالاتيان بهما معا لكنه لا
يقتضي بعض بل لاجماع اهل اللسان وحزم دتهم بل بعيد ان ذلك من احسن صور
الامتثال لا غير ذلك مما يعثر عليه المتدبر في مطاوى الاستعمالات وهذا كما في قصص ما
امر به قوم موسى من دخول بيت المقدس ساجدين وقول حطة اي ان تستغفروا الله
وتسئلوه ان يحط ذنوبهم حطة يجوين ففي اول البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي اخر الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع ان الواقعة واحدة فلو كانت
للترتيب لاختلف النقل والجواب بجواز ان يكونوا امروا بالاستغفار قبل الدخول وبعده
يقتضي ان لا يكون شيء من القصتين دالا على تمام الواقعة والظاهر ان كلا منهما واف بالدلالة
على الواقعة بجملة وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين انه قص في كل منهما ما قص في
الاخرى على ما يظهر من السوق حيث يقول في الاولى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وكلوا منها حيث
شئتم رغدا وادخلوا الباب وفي الثانية واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث
شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فاما
التعلق بقولهم حين امروا بالسعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وانها لو كانت للترتيب
لم يسئلوا لانهم من اهل اللسان فليس بشيء وما كان ليعقل الترتيب في مثل ذلك
ليلا يغير من لم ادعي مسكه فضلا عن هؤلاء الائمة وهذا بخلاف الاستدلال بو
قوعها في مثل ذلك وحسن تعديتها وفي باب المفاعلة كما فصلنا فانه متجه لاصالة الحقيقة
وعدم التاويل فيها واما تعلق به المخالفون من الانكار على ابن عباس في تقديم العمرة
على الحج بقوله تع واتموا الحج والعمرة ومن انكاره ص على من قال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى حيث لم يقل ومن عصى الله ورسوله ومن اتفاقهم
على ان من قال انت طالق وطالق فانما طلق واحدة بخلاف انت طالق طلقتين ومن
ان مطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة اليه وليس الا الواو فالجواب عن الاول انه من الجائز
ان يكونوا عقلوا ذلك من تقديم الحج في الذكر فان الغالب تقديم المتقدم كما مر فلا بد
من نكتة في التاخير لا من دلالة العاطف او لانه ليس في الآية دلالة على وجوب تقديم العمرة

لعدم

بعض الثاني خلاف الاصل والظاهر ومثله الوقف على السكنه فانه مما لا يتجاوز ولا يرد
منه التلبس ولا يقدح بمجرد الخروج وان غلب على الاقامة وانما تزول السكنى بالانتقال
مع الاعراض وكذلك الحفظ فيبطل الحق بالنسيان لان الحافظ عرفا من كان القران على
حفظه **المقام الرابع** من المقامات الاربع التي عقدناها في الباب الاول وهو الكلام
فيما وقع الخلاف فيه من الحروف التي تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الا
حكام باختلافها **فمنها** الواو العاطفة والمعروف بين اهل اللغة والعربية انها حرف
لمطلق الجمع بل قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ونقل ابو حيان حكاية الاجماع عن السيرافي والسهيلي
ايضا وحكى الشيخ الرضي اجماع اهل المصرين وزعم الفراء على ما حكى غير واحد انها للترتيب
المطلق اي لمطلق الترتيب من دون دلالة على تراخ ولا تعقيب وقد حكي ذلك عن غيره ايضا
وهل المراد ان ذلك معناها او مما تفيده ظاهر يحتمل الاول حيث اسند واليه القول بانها للترتيب
كما قال الشيخ الرضي ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي انها للترتيب وقال شيخ الطائفة
في العدة ذهب قوم الى انها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفرا وابي عبيد وظاهر آخرين
كابن هشام وابي حيان الثاني حيث كان نقلا عنه وعن غيره انما هو القول بافادتها اياه
وقال في الاحكام بعد ان حكى اتفاق جماهير الادب على الاول ونقل عن بعضهم انها للترتيب
مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع كقوله تع يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا والحق الذي عليه محققوا اهل الاصول هو الاول لامور احدها الاجماع الذي
حكاه غير واحد من الائمة وما يحكى من الخلاف عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وقطرب
والاخفش وابي عبيد وابي عمرو لعله حادث بعد تحقق الاجماع وما كان ليخفى حال امثال
هؤلاء على مثل ابي علي الفارسي والسيرافي من الائمة المتقدمين والشيخ الرضي من المتأخرين
بل تحقق اتفاق الكلمة قبلهم ثم خالفوا فكان حجة عليهم او انه لم يتحقق خلافهم الا ترى
ان الشيخ الرضي بعد ان حكى الاجماع اهل المصرين قال ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي
والى ثعلب والربعي وابن درستويه قال بعض الفقهاء انها للترتيب او لم

يكثر وروده
زيادة الاجتماع في الحكم من دون دلالة على معية ولا ترتيب
وقد ذكر ذلك سيبويه في كتابه في مواضع عديدة
وابن هشام عن السيرافي
الاكثرين
اصلا
حادث بعد

يتحقق مرادهم وقالوا لعلهم ارادوا انها مما تستعمل فيه وتفيده بمعونة المقام وانها
كثيرا ما تستعمل وحملوه على المجاز فقد استمرت طريقتهم ان تعدوا الكلمة [illegible]
معاني بمجرد الاستعمال لا مع القطع بانها ليست لها بمعان وهو كما يحكى الترتيب عن الشافعي
وقد قال السبكي انه لم ينص على ذلك وانما اخذوه من قوله بالترتيب في الوضوء ونحوه وليس
باخذ صحيح وكيف [illegible] كان فلا اقل من اختلاف
النقل عن العرب فيحكى جماهير اهل اللغة والعربية والاصول انها للجمع وقال احاد من
الناس انها للترتيب ولا ريب ان الرجحان لما حكاه الجماهير ولو لم يكن الا اتفاقهم
اهل العرف لكفى اذ يضمنه اصالة عدم النقل تثبت اللغة بل قد نقول ان دلالتها
على مطلق الجمع كاد ان يكون من ضروريات العرف واللغة قال في الصحاح والواو
من حروف العطف يجمع الشيئين ولا تدل على الترتيب وقال في القاموس العاطفة لمطلق الجمع فتعطف
الشيء على مصاحبه فانجيناه واصحاب السفينة وعلى سابقه ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم
وعلى لاحقه كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك ثم قال ويجوز ان يكون بين متعاطفيها
تقارب او تراخ انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين ثم قال وقد تخرج عن افادة مطلق الجمع
وعلى ذلك مجيئها بمعنى او للتقسيم نحو الكلمة اسم وفعل وحرف والاباحة جالس الحسن وابن
سيرين والتخيير نحو وقالوا ان كلها الصد والبكا وغير ذلك ولم يذكر فيها الترتيب فاما
قوله واذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان كونها للمعية راجح وللترتيب كثير ولعكسه
قليل فانما يريد ما وقع في الخارج من انحاء الاجتماع وهو الذي اشار اليه بقوله قبل فتعطف
الشيء على مصاحبه الخ لا الدلالة على ذلك ولا ريب ان الغالب فيما يقع هو الثاني فانهم اكثر
ما يبدأون بالسابق كضربت زيدا وعمرا وخاصة في عطف الافعال كاكلت وشربت ولا
سيما في مقام البيان كاغسل وجهك ويديك وامسح براسك ورجليك ومنه توهم من
توهم الدلالة على الترتيب ولعله اراد ذلك وربما جاء العكس كما قال او حوتة قد حت
وفض ختامها والثالث قليل كما تقتل عمرا واتم زيدا ثم تقول قتلت هما زيدا وعمرا لاتحاد
اجل الاتحاد بما عطف والاول هو الاولى بها لاستواء نسبتها كما تقول صافني زيد وعمرو

فاختوم

الا انها

وحسنا جاءت بعد الاستحياء واخذ من منكم ميثاقا غليظا ومنك ومن نوح وفي نودي
من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة وتقول مضى من عام اول
قال اقوى من حجج ومن دهر وهؤلاء من سام وهؤلاء اولئك من حام اي نسله واخذت
من الدراهم لا من الدنانير ويعجبني من زيد كرمه ولمه من الاسطوانة ومن العهد وتبرة
ومن البحر وجرة ورايت من زيد اسدا ومنهم الذين يقولون هو اذن وينظرون من
طرف خفي وانقذته من يديه ولن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اي لن تخلصهم
منه وكما نحو زيد افضل من زيد فان عن لا تصلح ههنا وان كان المفضل متجاوزا عن
المفضل عليه حيث شاركه وزاد عليه وكما نحو اين انت من فلان اي انك بعيد منه
فان قلت اين انت عنه كان المعنى اين ذهبت عنه وبالجملة فاستعمالها في معنى البعد
كثير فلا وجه للحصر نعم ذلك هو الغالب ولذلك اشتهر انها لابتداء الغاية اي ابتداء
ما ينتهي اليها اوانهم الملقوا الغاية واراد والمسافة كلها مجازا واستعمالها في
المكان ونحوه كمن البصرة وانه من سليمان هو الكثير الشايع حتى قصرها البصريون
عليه وقد تستعمل في الزمان ايضا نحو قوله تع اسس على التقوى من اول يوم فالمراد
انه على التقوى مذ اسس لم يتغير وقول الشيخ انها ههنا بمعنى في ليس بشيء وفي الحديث مطرنا
من الجمعة الى الجمعة وفي حديث لهم الا قل لم يجلس عندي من ايوم قيل في ما قيل وقال الخبر
من ازمان يوم حليمة الى اليوم قد جربن كل التجارب وقال اقوين من حجج ومن دهر وتقول
صمت من اول الشهر الى اخره وانتظرتك من اول الليل الى الصباح الى غير ذلك وهو الذي
حكاه اهل الكوفة والمبرد وغيرهما والاخفش وزعم ابن السراج انه ربما جاء بالفعل معدى الى ابتداء
باعتبار الفاعل والمفعول كرايت الهلال من موقفي هذا من الثنية وشممت الطيب من
مكانك في هذا من ناحيتكم فمبدأ رؤيتك وشمك موقفك ومكانك ومبدأ كون الهلال مرئيا
والطيب مشموما الثنية والناحية ومنها التبعيض وهي التي يصح قيام بعض مقامها
كقوله تع منهم من كلم الله ومن الناس من يقول امنا بالله ومنهم من ان تامنه الاية ومنهم من
يعبد الله على حرف فمنهم من يمشي على بطنه ومنه قوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم

٢ ويجوز ان يكون من تجوز

لعدم وجوب الغض من الاجنبيات من راس لجواز النظر الى الوجه والكفين بلا ريبة ولانه
ولذلك لم يأت بمن في حفظ الفروج لوجوبه على الاطلاق واخذت من الدراهم اي شيئا منها
لا جميعها فان اردت منها لا من الدنانير كانت للابتداء كعجبني من زيد كرمه ولا ينافي ذلك كون
الماخوذ هو البعض لان الغرض ههنا التقييد ببيان الماخذ لا كمية الماخوذ بخلاف
الاول فانه بالعكس اذ الغرض فيه بيان كمية الماخوذ وانه هو البعض لا الكل ولا ينافيه
كون الدراهم مبدأ للاخذ وبالجملة فحيثما جاءت للتبعيض فنحوها مبدأ لمتعلقها
لكن ليس الغرض التنبيه على كونه الماخذ وهذا الذي اشار اليه المبرد وعبد القاهر
والزمخشري بقولهم اصل من التبعيضية ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت
من الدراهم مبدأ للاخذ وهو وجه من يرده الى الابتداء والتحقيق انه ليس باصل
ولا بمردود اليه بل لكل مقام وليس احدهما في شيء منها اصلا للاخر ثم لا فرق بين كون
البعض كما مثلنا او جزءا ككونها من الليل وساعة من النهار ثم التبعيض المستفاد من (التقليل)
التنكير لا يبعد اختصاصه بالافراد كرجل دون الاجزاء ومن الخطاء قول من قال ان
التنكير في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا للتقليل اي في بعض الليل ومنها التبيين
وهي التي يكون ما بعدها بيانا لما قبلها حتى يصح حمله عليه نحو اساور من ذهب في صحاف
وثيابا خضرا من سندس وانهار من عسل وما يفتح الله من رحمة وما ننسخ من اية ومهما
تأتنا به من اية وجنات من نخيل واعناب وقوله تعالى عز من قائل واجتنبوا الرجس من
الاوثان وربما قيل ان من في هذه للابتداء والمعنى فاجتنبوا من الاوثان الرجس
كما تحذر من خدعته ويعجبني منه بشره وانكار هذا العرب مكابرة وردها الى التبعيض
كما في الناس والابتداء كما قالاه مجازفة ومن الخطاء دعوى كونها في قوله وعد
الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وقوله الذين استجابوا
لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم
وقوله وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم من هذا الباب
دفعا عن الصحابة ان يكون فيهم غيره جامع للوصفين بناء على انهم باجمعهم عدول وكيف

يبين الظاهر

يبين الظاهر بالمضمر انما يكون بيانا اذا دخلت على جنس ونحوه ولذلك اتى
بها لبيان الجنس واما هي للابتداء او التبعيض ولو كان كما زعموا لقال وعدهم الله
مغفرة واجرا عظيما وليمسنهم اليس اهل الردة على زعمهم كانوا اصحابه اليس قد كان كاتب
الوحي تنصر بعد ان بقي صحابيا ليت شعري من هؤلاء المنافقون لم يزل الله يعرض
ويقول فيهم ومن اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم اولم يكونوا
كانوا صحبوه وجاهدوا معه لا يعرفون الا في المسلمين حتى خفي امرهم عليه فضلا عن
غيره ومن الذين اخبر الله عز وجل عنهم في محكم كتابه بالفرار من الزحف وهو من اعظم الكبائر
فقال عز من قائل ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض
بما رحبت ثم وليتم مدبرين وقد اشتهر ان المسلمين كانوا يومئذ كانوا اكثر من عشرة
الاف فلم يثبت منهم معه الا سبعة نفر علي والعباس والفضل ابنه وابو سفيان بن الحارث
بن عبد المطلب واسامة وام ايمن وابنها ومن هؤلاء الذين كانوا اخبر الله عنهم واذا راوا
تجارة او لهوا انفضوا اليها من الصلاة وتركوا صلاة الجمعة مع النبي بعد الاجتماع والاسراع الى اللهو
ومن هؤلاء الذين كانوا يلمزون رسول الله في الصدقات ويعيبونه كما قال تعالى
ومنهم من يلمزك في الصدقات ولامز رسول الله في اهل مكة يوم ومنهم قال بعضهم
لبعض على ما في صحيح مسلم ان الرجل ادركته رغبة في قومه ورافة في عشيرته فهكذا يكون حق
المسلمون يظنون به الظنون لئن قتلوها افلقحها المهاجرون باسوء منها اذ يقول
قائلهم حين قال هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعند دعوه ان الرجل ليهجر وما ذلك
ليحيوض على رسول الله ويرد عليه كلامه في حيوته وبعد مماته [illegible]
من العظائم في مجادلة ال الله وانتهاك حرمة رسول الله من اهل الصالحات فان شئت ان تعرف
مقامهم في العدالة ومكانهم في الاسلام فعليك بما استفاض في الطريقين في اختلاجهم
دون الورود وقوله اصحابي اصحابي وما يقال له ففي الجمع بين الصحيحين من المتفق
عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق انه قال بينا انا قائم على الحوض اذا زمرة حتى اذا عرفتهم
خرج رجل بيني وبينهم فقال هلموا فاقول الى اين فيقول الى النار والله فاقول ما شانهم

و ايهم م
الذي يجري
لمات كان م
العظائم م

وجل م

فيقول انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى ثم اذا زمرة اخرى حتى اذا عرفتهم خرج رجل فقال
هلموا فاقول الى اين فيقول الى النار والله فاقول ما شانهم فيقول انهم ارتدوا على ادبارهم
فلا اراهم يخلص منهم الا مثل همل النعم وفي اخر من المتفق عليه ايضا فيقال لي انهم لم يزالوا
مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم وفي اخر فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي ووقوع
التغيير والتبديل بعده مما لا يكاد يذكر كما جاءت به صحاحهم اجمالا وتفصيلا حتى قال ابو الدرداء
وهو مغضب وانس بن مالك وهو يبكي والله ما اعرف فيكم من امر محمد شيئا الا انهم الصلوة
وهذه قد ضيعت وفي العين ما يغني عن الاثر اذ لبسوا وارتقبوا ثم تواثبوا على خليفته و
شقيق نفسه وولي عهده الذي عقد له البيعة في رقابهم يوم الغدير بمشهد من سبعين الف
وسلموا عليه بامرة المؤمنين حتى قال عمر بخ بخ لك يا علي اصبحت مولانا ومولى كل مؤمن و
مؤمنة واختلسوا منصبه وهو مشغول بتجهيزه ثم جاؤا بما دونت له الكتب وسودت
به الصحف وجرت له المدامع واقيمت عليه المناحات كانوا انما اسسوا ما صنع الاولون
فما كان للنبي ما ارتكبوه الاخرون عائشة وطلحة والزبير وهم ممن ترون تعدهم ولو لم يكن
الا قوله عز من قائل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم لكفى وتمام القول في باب
السنة ومن هذا الباب نحو عندي من المال ما يكفيني ومن الخيل عشرون ونحن من
رعاية في حوم ومن طلع في روضة ويمكن ان تكون في الاخيرين للابتداء ولكثرة استعمالها
في هذه المعاني الثلثة اقتصر عليها ناس وذهب الى اشتراكها بينها كما في التهذيب والمنهاج وغيرهما
وقال الامام الرازي انها موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين هذه الثلثة شامل لجميع
مواردها ففي خرجت من البصرة تبيين مبدأ السير وفي اخذت من الدراهم تبيين الماخوذ وفي
فاجتنبوا الرجس من الاوثان تبيين الرجس الذي امروا باجتنابه فالظاهر اما ان تكون حقيقة
فيه موضوعة له او لكل واحد لكن الثاني يستلزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل منها
وخاصة الاول وبيان المبدأ والماخوذ في الاولين انما يجيء بالتبع لا ان اللفظ مستعمل
فيه مع انه ليس التبيين الاصطلاحي اعني كون ما بعدها بيانا لما قبلها بحيث يصح حمله عليه
المعاني بل فيه انما هو بيان لغوي ولا يختص بهذه الثلثة بل يجري في سائر الحروف المشتركة كما

سائر م

لا يخفى

ولم اتك من سوء ادبك م

لا يخفى ومنها التعليل وهي التي تدل على ان ما دخلت عليه هو العلة كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا
فادخلوا نارا او قوله يغضي حياء ويغضى من مهابته وقوله وذلك من نبأ جاءني وقوله
تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها ويحتمل في هذه ان تكون للابتداء على
ان يكون بدلا من الاولى ومنها البدلية وهو ان يصلح في مكانها لفظ البدل كما في قوله تعالى ارضيتم
بالحيوة الدنيا من الاخرة وقوله تعالى لجعلنا منكم ملئكة في الارض يخلفون وقوله فليت لنا
من ماء زمزم شربة مبردة باتت على طهيان وقوله اخذوا المخاض من الفصيل غلبة وقد
عد من ذلك قوله تعالى لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا وقوله لا ينفع ذا الجد منك الجد على منكم
ان المعنى بدل طاعة الله ورحمته ولا ينفع ذا الحظ حظه من الدنيا بدلك اي بدل طاعتك
او بدل حظك اي حظه منك والوجه انها فيهما للابتداء على اعتبار المنع وتضمينه اي لا تغني
عنهم اموالهم ولا اولادهم غنى ولا تمنعهم منك ولا يمنع ينفع ذا الحظ حظه ولا يخلصه
منك فانه هو الاصل فلا نعيد [illegible] ما امكن ويحتمل في الثاني ان تكون بمعنى عند اي لا ينفعه
حظه عندك ومن الناس من انكر مجيئها للبدل وتاول ما اوهم ذلك بتقدير لفظ البدل
معدى بمن فقال التقدير في الاية الاولى ارضيتم بالحيوة الدنيا بدلا من الاخرة وهكذا
ومنها المجاوزة كعن نحو يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا وذلك ان غفل انما يتعدى
بعن وجعلها للابتداء على ان تكون صلة وبل من فصل خلاف الظاهر اذ الغرض التحريض على الغفلة
عما يليه وان ابيت مثلنا بنحو فقد كنت في غفلة من هذا ومنه كتمت هذا منه قال ومن اظلم ممن
كتم شهادة عنده من الله وربما قيل ان كتم لا يتعدى بمن الا قال ولا يكتمون الله حديثا وعد ابن الله م
مالك من هذا الباب من التفضيلية نظرا الى ان المراد من نحو زيد افضل من عمرو ان زيدا جاوز
عمروا في الفضل قال وهذا اولى من قول الناس وغيره انها لابتداء الارتفاع في نحو افضل منه و
الانحطاط في نحو شر منه اذ لا يقع بعدها الى واعترض بانها لو كانت للمجاوزة لصح في موضعها عن
واجيب بانه انما يصح وقوع المرادف موقع مرادفه حيث لا مانع والاستعمال ههنا
مانع وهو تقرير السؤال فانا نقول لو كانت المجاوزة ههنا معتبرة لقيل باللفظ
الدالة عليها الجمع بما وضع لها ابو ما فلما لم تستعمل اصلا علمنا ان المعنى غير مراد لكن الشيخ

قال فانما من التفضيلية فهي وان كانت لمجرد المجاوزة كما مر اي بانك امتداد لكنها لا تستعمل
عن مكانها لانها صارت علما في التفضيل فلا يغير وقد يقال لما كان افعل التفضيل
دالا على المشاركة والزيادة وكان الغرض المقصود انما هو بيان الزيادة وكان ما بعد
من هو المزيد عليه امكن اعتبار المجاوزة لانه اذا زاد عليه في الفضل فقد تجاوزه
واعتبار الابتداء من حيث ان مدخولها مبدا والتجاوز فجاز ان تكون بمعنى عن وان تكون
على حقيقتها ومعناها ولا يضر عدم وقوع الى بعدها لما مر من ان الامتداد فيها ليس
بشرط وانما هو الغالب ولذلك لم يلتفت اليه سيبويه وقد يجوز ان تكون بمعنى
على من حيث انه قد زاد عليه بل هو انسب بالغرض المقصود من التفضيل ومن ثمه
للفرق بين ارتفع من هذا المكان وارتفع عنه وعليه لم يذهب عليه ضعفها وبل
سوى من حيث ان ليس الغرض في هذا التركيب الدلالة على مبدا الارتفاع والانحطاط
هو المفضل عنه بل على ان المفضل مرتفع عنه لكن سيبويه مما يابى الخروج من على الابتدا
وبي كيف هي ذلك كل صعب وذلول فانحلت وضعوا افعل ههنا للدلالة على المشاركة
والزيادة ومنه لا الزيادة تحسب بحسب تعدية بعطوا ولعن باعتبار انه من زاد فقد
تجاوز فمن ثم لم تصلح فيه عن ولا على وان كان التجاوز والزيادة ثابتين قلت
لا ريب ان وضع هذه الهيئة انما هو للدلالة على الزيادة والمشاركة انما
تجيء بالالتزام فان من زاد على صاحبه في شيء فقد شاركه فيما عدا الزيادة ومنها
التي لظرفية كمعنى في نحو اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة
ومن بعد صلوة العشاء وقد عد منها قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض وليس شيء
وانما المراد ماذا خلقوا من الارض وما فيها من هذه العوالم السفلية وذلك انهم
لما قالوا في السماء اله وفي الارض اله والاله مما يخلق قيل لهم ذلك اي ماذا خلقوا
من هذه العوالم التي زعمتم انهم الهتها ومثلها في قولك ماذا كتبت من هذه الكتب
واي ثوب من هذه الثياب ثوبك واي دار من هذه الدور دارك وهي فيها
للابتداء او للتبعيض فان قلنا ان المعنى ماذا خلقوا من الارض واخرجوه

منها تعينت

منها تعينت الابتداء وقد عد لها معاني اخر فتلك سبعة معان والظاهر انها في الثلاثة
الاول حقيقة لانتشارها وفي الباقيات مجاز وقد عد لها معاني اخر كمعنى الباء ومثله
ينظرون اليك من طرف خفي ومعنى على ومثل نحو ونصرناه من القوم ومعنى الى ومثل
بنحو رايت الهلال من بين السحاب بزعم ان موضع الهلال وهو ما بين السحاب جعل غاية
للرؤية ومعنى عن ومثل بنحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا ومعنى رب وجاء
ذلك حيث تزاد بعدها ما كقوله وانا لمما نضرب الكبش ضربة على راسه تلقي اللسان من الفم
وانه لما ينفصل كذا ومما يابى ذلك وهو كثير والحق انها في جميع هذه المواضع للابتداء
اذ المراد في الاول ان منشا النظر يكون من طرف خفي خاشعين خائفين لا ان ... الطرف
الحفي الة لنظرهم وان كان الة ومن الثاني نصرناه وحميناه ومن الثالث بيان مبدا
كونه مرئيا اي موضع رؤيته لا بيان الموضع الذي انتهت اليه رؤية الفاعل انهم قد مثل
له بنحو قربت عنه بدليل تقربت اليه ومن الرابع لا تمنعهم من الله كما مر وان جاء فيه
معنى عند لكنه خلاف الاصل ومن الخامس المبالغة بدعوى كونهم من ذلك كما في خلق
الانسان من عجل اي انشأهم ذلك وقد يجيء زائدة للتنصيص على العموم كما جاءني
من رجل ولذلك لا يصح بل رجلان بخلاف ما جاءني رجل ولتوكيده كما جاءني من احد
وربما قيل ان الاصل فيها الابتداء واي فرد واحد الى ما لا نهاية له والاكثرون على اشتراط
وقوعها بعد النفي او النهي او الاستفهام ودخولها على النكرة نحو ما تسقط من ورقة
ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله فارجع
البصر هل ترى من فطور وقولك لا يقم من احد وربما نسبت بعدهما لكنهما ... عنها خفش وغيره وذلك
عنها من خليفة والوجدان ذلك ليس بمرضي لا ارب وانما هو الغالب كما يحكي ...
وصوبه ولجيئها زائدة في غيره كما قال تعالى ولقد جاءك من نبإ المرسلين وينزل من السماء من
جبال فيها من برد وحكى الكوفيون قد كان من مطر وقال ابن ابي ربيعة فما قال من كاشح لم يضر
وتاويل الاثنين بان المراد شيء من نبإ المرسلين وشيء هو الجبال فيها شيء هو البرد
وكذا شيء هو المطر مجاز عنه ولذا يصح حذف الموصوف بالجملة او الظرف واقامة الصفة

مقامه بلجيء من الجائز ان يكون المثال جاء على سبيل الحكاية كانه قيل هل كان من مطر
فقال قد كان من مطر كما قيل وفي قوله تعالى من ثمرات نعم قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ويكفر عنكم من
سيئاتكم ليست من الزيادة وان قيل وانما هي للابتداء قوله يغضضن من ابصارهم و
يغضضن من ابصارهن واما من سترة وكذا قوله يحلون فيها من اساور اي حلية
من هذه ود بما عد من الزائدة من في من قبل ومن بعد وشهدة من دون النساء
والشيخ يزعم انها في ذلك بمعنى في قال العبد ان ذكر انها في اسس على التقوى من اول يوم
ونودي للصلوة من يوم الجمعة ليست للابتداء محتجا بان التاسيس والنداء ليسا
حدثين ممتدين ولا اصلهما صلين للمعنى الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعد من
وهذا معنى في من فيهما بمعنى في وذلك لان من في الظروف كثيرا ما تقع بمعنى في نحو
جئت من قبل زيد ومن بعده ومن بيننا ومن بينك حجاب وكنت من قدامك والاكثرون
على انها للابتداء ومنها الى وحقيقتها الانتهاء نحو الى المسجد الاقصى واتموا الصيام
الى الليل اي مسيرة من عليهم الى الليل ثم ان قامت قرينة على دخول ما بعدها في حكم
ما قبلها كقرات القران من اوله الى اخره وله على من خمسة الى عشرة او على خروجه كاتموا
الصيام الى الليل ونظرة الى ميسرة ولا تقرب الحايض الى ان تنقى ولا تحل المطلقة ثلاثا
الى ان تنكح غيره فلا كلام وان لم تقم كما في الى المرافق والكلام السمكة الى راسها وبعتك هذا
الشجر من هنا الى تلك الشجرة او الى ذلك الجدار او الى ذلك الشجر الذي هو من وراء النهر
الفاصل بينهما ففي هذا النظم الدخول ان كان متصلا كما لاربعة الاول وان كان من
جنسه كما عدا الرابع او ان الظاهر هو الخروج على الاطلاق اقوال اربعة اظهرها الرابع
كما عليه المحققون كالشيخ الرضي والا ابن هشام لغلبة الخارج والفرد يلحق بالاعم الاغلب
ولاصالة عدم تعلق الحكم ولانه هو المتبادر عند الاطلاق كما في اركب من هذا الفرسخ
الى ذلك وكذا الكلام فيما بعد حتى وبالجملة في كل غاية وذلك ان الغاية تطلق
على اخر الشيء وما به تمامه كذلك تطلق على حد الخارج عنه وكذا ادواتها تستعمل
في كلا المقامين وزعم قوم انها بالنسبة الى هذه الاحتمالات مجملة لا ظهور لها

هي م

محمد ١٠ ى

لما مر من علم الامتداد
اشتراط الابتداء

نحو منفصل حسا كانفصال الليل
عن النهار وحاكية النقاء عن
الحيض والمزوجية من الحلية وذلك
م

الفرسخ م

في شيء

في شيء منها لاستعمالها في الجميع واعترضهم العلامة التفتازاني والامام الرازي وغيرهما بان الاجمال
انما يجيء من الاشتراك والاستعمال اعم منه وانما هي موضوعة للغاية ودخولها وخروجها
انما يجيء من امر اخر كما يدل الاتصال في الى المرافق على الدخول لعلم اولوية البعض بالدخول من
البعض والانفصال عنه حسي كما في الليل على الخروج وكانهم اخذوا الاجمال على الحقيقة والا
فقد يكون بين المعاني المجازية بعد قيام المانع من ارادة الحقيقة ولعلهم ارادوا انها حيث لم توجد
في وضعها الدلالة على الدخول او الخروج كانت بالنسبة اليهما مجملة اي لا تدل على شيء منهما وكيف
كان فالاحتمالات الاربعة جارية فيما بعد من ايضا غير ان الاختلاف المذكور لا يعرف
ههنا لكن الغالب المتبادر منه الخروج وهو مؤيد لما قلناه وهذا نزاع بين اهل العربية
وههنا نزاع اخر بين اهل الاصول وهو ان تقييد الحكم بالغاية هل يقتضي تغيره عما بعدها
حتى يكون الخطاب المشتمل عليه كاية الصيام بمنزلة خطابين يامر في احدهما وينهى في
الاخر او لا يدل حتى يكون ما بعد الغاية مسكوتا عنه دائرا بين الاحكام الخمسة على
ما يجيء في ابحاث المفاهيم ومن الناس من توهم ان هذا النزاع في الغاية نفسها
اعني مدخول الاداة كما هو ظاهر العضدي وهو وهم وانما هو فيما بعدها والنزاع الواقع
فيها انما هو الاول ثم على ما اخترناه من الخروج في المطلق او حيث تقوم القرينة عليه فهل
المراد بالخروج مجرد عدم الدخول حتى يكون مدخول الاداة مسكوتا عنه ويكون حكمه حكم ما
بعده على الخلاف الاتي في المفاهيم او المراد به حكم السابق عنه حتى يكون محكوما عليه
بنقيض الحكم السابق وحتى يمكن تيسر العول به وان لم نقل بمفهوم الغاية وجهان اظهرهما
الاول للاصل وانما رنا فيما بعد الاول الثاني لدلالة التقييد عليه عرفا وقد ذكر الا
كثرون من اهل اللغة والعربية المتقدمين والمتاخرين انها تجيء بمعنى مع كقولهم
الذود الى الذود ابل اي ان القليل اذا ضم الى مثله صار كثيرا وقالوا الاصل فيه
فلا يقال الى ذيد مال كثير تريد معه وقطع آخرهم ذلك وعليهم ان ذلك قياس وعد ومن ذلك
قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم واذا
خلوا الى شياطينهم مع جواز ان تكون في ذلك كله على حقيقتها باعتبار معنى الضم

حيث تضم شيء الى شيء م

مضافی

أن المراد م

ولاضافة اي الاول ومنتهيا الى الى ودابل وهكذا ولا سيما في اية الاموال اذ الظاهر لا تضموا
اموالهم الى اموالكم الحلين لها وهو التضمين ~~نحو قوله وانت الذي حببت شعبا الى~~ ولا
يصار الى المجاز لا لمانع ولا اقل من الظهور ونعم قوله وانت التي حببت شعبا الى بدا
الى واوطاني بلاد سواها ظاهرة في معنى مع وكذا قوله تع الى المرافق بناء على ان الابتداء منها على
ما جاء في اخبارنا وقال الشيخ بعد التمثيل بالاية الثانية والتحقيق انها بمعنى الانتهاء اي
تضيفوها الى اموالكم وكذا الى المرافق والى و دالى الى و دابل وحيث شعبا الى بدا والحق
ان ذلك في البيت واية الوضوء تاويل مخالف للظاهر والاية الاخيرة كالمثال الاول في تحمل
الاحتمالان فيهما متكافئان مع احتمال معنى الباء اي اذا خلوا بشياطينهم وحملة الامر
ولا كلام في استعمالها في الضم والاضافة كما في هذه الام مثله ونحوها فربما كان الكلام
فيها معنى مع وربما كان الظاهر ارادة معناها وربما تساوى الاحتمالان وعد ناس
في معانيها الظرفية كقوله فلا تتركني في الوعيد كانني الى الناس مطلي به القار اجرب اي
في الناس والابتداء كقوله تقول وقد عاليت بالكور فوقها ايسقى فلا يروى
الى ابن احمرا اي مني وكيف بعد مثله في المعاني وهو مما لا يكاد يتضمن صحته واني يصح — وليس بن جهم
مثل هذا الى الناس كثيرا اي فيهم ورويت الى هذا الماء اي منه ان جاء في ضرورة الشعر
فانما جاء على الشذوذ ولا يخفى امكان تاويله ورده الى الحقيقة مع ندرته في الاستعمال
نعم مثل قوله تع ليجمعنكم الى يوم القيمة احتمال حسن مواقعه واعتبار معنى الانتهاء
فيه ظاهر ويجعلها كما تقول ليجمعنكم الى والى يجعلها فيها بمعنى في يفوت ما استطرف — داره م
من ذلك الاعتبار فاما وقوعها بعد ما يفيد حبا او كراهة كحبب اليكم الايمان
وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وما احبه الي وابغضه ورب السجن
احب الي فهو قياس شايع بل لا يحسن في الفعل سواها وهي الغالب في الاسم وقد
تستعمل عند مكانها كما ابغضه عندي وكذلك اشهى كقوله اشهى الي من الرحيق
السلسل ومرجع المعنى في الكل وان كان الى عند اي جعل الايمان محبوبا عندكم
والكفر مكروها لديكم وهو احب عندي من زيد وابغض عندي من عمرو واشهى عندي

لكن ذلك

في الحب م

لكن ذلك ليس تمام المعنى المراد فانه انما جيء بالى للدلالة على الجنب كانه اشتد شوقه اليه
يجتذبه اليه ويستميله ثم حمل عليه في البغض والكراهة كما في قيل دعيت عليه حمار ككل
سخطت وبعث منه حالا علما اشعري وقد قيل انها في هذا الباب للتبيين اي لبيان
المحب والمبغض فانها لكذلك ولهذا لكن العقد داعي دخولها على ذي الحب والبغض
لا يخرج عن النحو عن معناها وانه هل كانت فيها حقيقتها ام يراد بها معنى
اخر كمعنى عند او نحو ذلك واما نحو الامر اليك فعلى اعتبار الرجوع اي يرجع
اليك وقولهم انها هنا بمعنى اللام اي الامر لك وان كان اصل المعنى لكن الاكتفاء — الامر م
بها ولم يؤت باللام وهو ما قلناه وبالجملة فنحن نفرق بين الامر لك والامر اليك
وقولهم اما بعد فاني احمد اليك واحمد اليك فلانا والعامة تقول احمد
لك فلانا فانما يريدون احمد وانهي بناء ذلك اليك واعلمك به وانشرح لك لك
وزعم ناس منهم الفرا انها تجيء زائدة للتوكيد كقراءة بعضهم وجعل حجل م
افئدة من الناس تهوي اليهم بالفتح وخرجت على التضمين اي تميل وتخرج لهم
وكانه لقربه ممن يهوى حاذ و وقوع الى بعدها على اشرابه معناه او ما في معناه والا
فما كان ليجوزونه في مجيئهم تحت اليهم على التضمين والزيادة **ومنها الباء** وحقيقتها
الالصاق افضى الى نفس المجرور كما اخذت بيده وقوله فلثمت فاها اخذا بقرونها
او لم يفض اليه وانما كان الالصاق بمكان قريب منه كمررت بزيد ولذلك اقتصر
سيبويه عليه ورد ما سواه اليه وعن الاخفش انه في مثل مررت بزيد بمعنى على البيل
وانكم لتمرون عليهم مصبحين وفي المغني واقول ان كلا من الالصاق والاستعلاء
انما يكون حقيقيا اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد واذا صعدت جبل
او ثوبه او شيء مما يحبسه وصعدت على الجبل فان افضى الى ما يقرب منه فمجاز
كمررت بزيد وقوله وبات على النار الندى والمحلق فاذا استوى التقديران
في المجازية فالاكثر استعمالا اولى بالتخريج عليه واستعمال على في هذا المقام وان
كان قد جاء كما في لتمرون عليهم يمرون عليها واقدام على اللئيم الا ان مررت به اكثر فكان

اولى م

اولى بجعله اصلا وقضيته انهما بمعنى وان مررت عليه بمعنى مررت به عكس ما يقول
الاخفش وكلاهما على الاتحاد والظاهر ان بينهما فرقا وان المجرور بالباء هو المقصد
وانه قد انتهى ووقف عنده وهو معنى الالصاق به بخلاف ما اذا جيء بعلى فانه ظاهر
في ان المقصد غيره وانه متجاوز عنه اقصى ما هنالك انه اشرف عليه وهو مار
وهو معنى الاستعلاء حسبما يحكم به العرف فاذا استعملت الباء في المقام الثاني
كانت بمعنى على وان استعملت على في المقام الاول كانت بمعنى الباء وتجيء للاستعانة
وهي الداخلة على الالة نحو كتبت بالقلم وقطعت بالسكين وتفرج عنا بفضل الله
وانقضى بعون الله و وفقني الله قال الشيخ وهذا المعنى يعني الاستعانة
مجاز للالصاق قلت الغرض في الالصاق الدلالة على الصاق الالصاق بالمجرور
وفي الاستعانة الدلالة على انه هو الالة لا انه هو الملصوق به بل هو امر اخر كما
كالمكتوب والمقطوع وللسببية نحو انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل وكلا اخذنا
بذنبه فبظلم من الذين هادوا وقيل ومنه لقيت بزيد اسدا اي بسبب لقائي
اياه وقول الشيخ انه فرع الاستعانة يريد من حيث ان الالة مما يستعان
به على الفعل فيكون من اسبابه وللظرفية نحو ولقد نصركم الله ببدر ونجيناهم
بسحر يلعن بالضحى وما بكاء الكبر بالاطلال وبمكان على نحو
الا ان تامنه بقنطار ومنهم من ان تامنه بدينار فان امن انما يتعدى بعلى كهل امنكم
عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل اذام واهم يتغامزون فان مقام على كما حققناه وقوله
اربّ يبول الثعلبان براسه بدليل تمامه لقد ذل من بالت عليه الثعالب وبمكان عن
كيسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وسل به خبيرا كما قال فسئلوا عن انبائكم يتساءلون
عن النبأ العظيم وتسئلن يومئذ عن النعيم واجاز الزمخشري والشيخ الرضي ان تكون
في اية السؤال للتجريد اي سل بسؤاله الخبير او زعم البصريون انها لا تجيء بمعنى عن اصلا
وانها في هذه الاية سببية وان الغرض السؤال عنه لا بيان كون السؤال بسببه
كان لهم ان يتاولوها على معناها على التضمين اي سل معتنيا به من وجه ثم ما يصنعون

بالاية الاولى

بالاية الاولى وبمكان الى نحو وقد احسن بي وقد يجوز ان يكون جاءت على التضمين اي
لطف بي ولطفا للمصاحبة نحو اهبط بسلام وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا
به ومنه قوله تع فسبح بحمد ربك اي سبحه حامدا ويحتمل ان يكون للاستعانة والالة
على ان يكون الحمد مضافا الى فاعله اي سبحه بما سبح به نفسه في ما اريد التنزيه وجعل
بنقيضه كما صنع الاشاعرة اراد وان تنزهوه عن الشريك مطلقا فاسند والبه
افاعيل العباد حسنها وقبيحها ولم يبالوا بما يترتب على ذلك من الظلم والجبر والعبث
وسبحان ربي العظيم وبحمده وبفضله وعونه الموجب للحمد سبحته فاقيم السبب مقام
المسبب وفي فستبصر ويبصرون بايكم المفتون فتجيبونه بالثناء كما في اجبته بالتلبية اذا اجبته بالثناء
وللبدل كما في قوله فليت بهم قوما اذا ركبوا وللمقابلة وهي الداخلة على عوض الشيء
كاشتريته بالف وكافيته بضعف وقولهم هذا بهذا ولا عتب على الزمن ومنه قوله
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون اي في مقابلة اعمالكم تفضلا وان لم تكن اسبابا موجبة
لذلك كما قال عم لن يدخل احدكم الجنة بعمله وبذلك تندفع المنافاة بينهما فان المنع
في الحديث انما هو السببية والدخول بالاستحقاق والثابت في الاية انما المقابلة وهي
اعم وقد تجيء للتبعيض جوعا على ما ذكره الاصمعي والفارسي وحكى عن الكوفيين به
وذكره الامام الرازي وغير واحد من المتاخرين كابن مالك وابن هشام وصاحب القاموس
وهو المروي عن ال محمد في قوله تع وامسحوا برؤسكم ونفاه سيبويه وقال ابن جني
ان الذي يقال ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ورده في المحصول بانه
شهادة على النفي فلا تسمع واجيب بانه لم يدع عدم الورود ومستنده عدم النقل ليكون
شهادة على النفي بل هو يمنع الثبوت مستندا بانه لو ثبت لنقل والوجه الجواب بانه
كما يحكي عن الكوفيين وغيرهم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقول العلامة ره بانه
لو ثبت لم يخف على مثل سيبويه في تقدمه ومعرفته بلغة العرب حتى انكره في ستة
عشر موضعا من كتابه اقتضاه المعارضة بينه وبين من حكاه من المثبتين م
كالاصمعي واهل الكوفة وغيرهم من الائمة المبرزين العارفين بكتاب

سيبويه كالفارسي ومن تاخر عنه والزجاج الحاكي لما قلنا من ان من حفظ حجة على من لم يحفظ
واخرى وهو ان ليس في حروف المعاني طريقة معروفة نقتصر فيها على الحقيقة ونرد ما سواها
اليها ونركب في كل صعب وذلول ونحن على انا لا ندعي انها مشتركة بين هذه المعاني ليف
والاشتراك على خلاف الاصل وانما نقول انها مما تستعمل في غير الالصاق على ضرب من
المجاز بحسب ما يظهر من الخطاب كالاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة والبدل
والمقابلة ومن جملة ذلك التبعيض بل قد نقتصر في هذه المجازات على مقام دون مقام
ولا نقيس فان لنا في المجاز حججا وان لم نشترط نقل الاحاد نعم ما مثلوا به ان لك كقوله
تع عينا يشرب بها المقربون عينا يشرب بها عباد الله وقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت
وقوله شرب النزيف ببرد ماء الحشرج وعوذ لك ليس منه وانما هي فيه للاستعا
ب ليل شربت منه وان كان المشروب هو البعض لا ان الدلالة على التبعيض في امثال
هذه المقامات غير مرادة وانما يحسن ارادته حيث يتوهم انه هو الكل كما يقال لك
شربت الماء كله فتقول كلا بل شربت منه فيحسن ارادة التبعيض ولو قلت شربته
لدل على شربه اجمع عندنا لا نفهم منه مثل شربت به واكلت به واخذت به وانت تريد
في جميع ذلك منه نعم لا يبعد ذلك في مسحت برأسه ومسحت بوجهه توكيدا بالباء للدلالة
على ان الممسوح هو البعض لا الكل ومنه الاية الكريمة من حيث انه لو لم يأت بالباء لدل
لدل على مسح الرؤس كلها كما في بها الله لا لانه على الاكتفاء بمسح البعض ولذلك اشار الصادق
عليه السلم في صحيح زرارة ثم قال فعلمنا ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وهو الذي اراد
صاحب الموصول بقوله اذا دخلت على فعل غير متعد بنفسه كقوله تع وامسحوا برؤسكم
افادت التبعيض ثم استدل على ذلك بان الفرق واقع بين مسحت بالمنديل و
مسحت المنديل وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني وظاهره الحكم بالتبعيض
حيثما دخلت على قول كذلك حتى يصح شربت بالماء على ارادة التبعيض وقد
عرفت انا لا نفهم صحة ذلك وانها في الايتين والبيتين للابتداء ولو صح ذلك لجاز اخذت
بالدراهم واكلت بالطعام وراد منهما الظاهر امتناعه ولو على المجاز نعم قد يقال

عرفا

ذلك م

كما في فاغسلوا الوجوه والايدي الخ

عرفا كلوا به واشربوا به وانما يراد فيه والتمثيل بما مثل ليس على وجهه لان المنديل في الاول اله
ممسوح به وفي الثاني ممسوح والمثال المطابق مسحت وجهي وبوجهي فان المعول في كلها
ممسوح ثم دعوى كون الفارق بينهما افادة التبعيض في الاول دون الثاني ممنوع وانما الفرق
كون المنديل في الاول ممسوحا به والروق الثاني ممسوحا فكان جملة ما قلناه ان الباء مما
يجئ للتبعيض في الجملة كما في مسحته ومسحت به ولا نقيس ذلك ونجيزه في مثل اكل وشرب
واخذ كلا وقد يجوز ان يكون الحاكي انما حكى ما اخبرناه لا مطلقا وتجئ للنقل وهي
المعاقبة للهمزة في تصيير المعقول فاعلا كذهبت بزيد فان معناه صيرته ذاهبا كاذهبته
وهو معنى النقل من حيث انها نقلت معنى الفعل الى المفعول وصيرت المفعول فاعلا
وتسمى ايضا باء التعدية لانها عدت معنى الفعل ونقلته وتجاوزت به الى المفعول وهي
التعدية الخاصة بخلاف العامة اعني تعدية لفظ الفعل القاصر فان جميع حروف الجر
فيها شرع وهذه مخصوصة بالباء وليس من هذا الباب دفعته بالعود وصككته
بالحجر وانما هي في مثله للالة نعم قد تقول وكصنتها حتى تركت الجلاد صيد لتصك بعضها
بعضا فاذا اريد ذلك وقيل صككت بعضها ببعض على معنى صيرت بعضها يصك
بعضا كانت للتعدية وقد ينزل على هذا قوله تع ولولا دفع الناس بعضهم ببعض اي
تصيير الناس بعضهم يدفع بعضا ولعل هذا هو الذي اراد ابن هشام وان اطلق
ولم يبين لكن النقل ليس بالقياس والمعلوم منه انما هو في المعاني القاصر بل ما سمع
منه كذهب فلا يتجاوز الى المتعدي كالاية الا ما علم ثبوته كيحا وذت به اي صيرته متجاوزا
بخلاف دفعت به فانما يصح على الالة دون التصيير بل قد نقول في ذهبت به انها
للمصاحبة اي استصحبته في الذهاب فان ذلك هو المقصود وهو الثالث وتصيره
ذاهبا ووقوع الذهاب منه وصيرورته ذاهبا انما يجئ بالتبع وبذلك فارقت
الهمزة كاذهبته فانه انما يدل على التصيير وهو المقصود منه ليس الا اذا المعنى ازلته
وصيرته ذاهبا وهو النقل الحقيقي والتعدية الواقعية فان نسبة معنى الفعل
فيه تنتقل الى المفعول ويبقى الفاعل خلوا من التعرض لها بحال ولكن تركنا عن هنا

وقلنا انها كالهمزة للتصيير فانما نريد في الجملة لا انها على حد سواء للفرق الظاهر بين
ذهبت به واذهبته الفاعل في الاول مع فعله واقتضى ما في الباء انها صيرته المفعول
ايضا فاعلا معه بخلاف اذهبته فانه لا دلالة فيه الا على تصيير المفعول ذاهبا من دون
تعرض للفاعل وهو قول المبرد والسهيلي ان بين التعديتين فرقا لانك اذا قلت
ذهبت بزيد كنت مصاحبا ورد ابن هشام عليهما بقوله تع ذهب الله بنورهم مردود
لصحته ورده على ما يليق به جل شانه وليس باعظم من نسبة المجئ اليه ابتداء
كجاء ربك وبالجملة فلا دلالة ذهبت به على الاصطحاب من مقتضيات العرف واللغة
وعلم تنبيه الاكثرين عليه لظهوره لا لانكاره على ان الذهاب بما جاء بمعنى الاخذ كما
مجازا كذهب السلطان باموالهم اذا اجتاحها والظاهر ان ما في الاية من هذا القبيل هي
اي اجتاح الله نورهم وازاله وقد قال في الكشاف والفرق بين اذهبه وذهب به
ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب
السلطان بماله اخذه فلما ذهبوا به اذن لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم
وامسكه وما يمسك الله فلا مرسل له وتجئ زائدة في المبتدا كما في قولهم بحسبك درهم و
خرجت فاذا بزيد وكيف بك اذا كان كذا والاصل حسبك درهم واذا زيد وكيف
انت وفي الخبر كليس زيد بقائم وما الله بغافل وفي التوكيد كجائني الخليفة بنفسه
وهذا هو بعينه وفي الفاعل نحو كفى بالله شهيدا اذ الاصل كفى الله كما قال كفى
الشيب والاسلام للمرء ناهيا وربما قيل ان المعنى ليكتفى بالله على التضمين وفي التضمين
كما في مفعول عرف وعلم وسمع وجهل وتيقن ونحوها فانها تستعمل بالباء وبدونها
وربما زيدت في غير هذا الباب كما في قوله سود المحاجر لا يقرأن بالسور وقوله
نسقي الضجيج ببارد بسام ومنه وهزي اليك بجذع النخلة ومن يرد فيه بالحاد وكفى
بالمرء كذبا ان يحدث بكل ما سمع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة يقال القى بيده اذا انقاد
كما يقال نزع يده عن الطاعة والمعنى لا تعطوا التهلكة ايديكم ولا تجعلوها آخذة
بها والغرض لا تسلموا انفسكم اليها وقد ينزل في هذه وفي اية الالحاد على التضمين

اي لا تفضوا

اعطى م

اي لا تفضوا بايديكم ومن يهم فيه بالحاد فتكون للالصاق ولا يبعد في البيت الثاني
ان يكون المراد بالبارد الفم لا الريق بقرينة الوصف فتكون للالة وعدا قد عد وا منها
ما تجئ افعل في التعجب كاحسن بزيد واسمع بهم وابصر بزعم ان الاصل في المثال م
احسن زيد اي صار ذا حسن ثم غيرت صيغة الخبر الى صورة الطلب للتعجب وزيدت
الباء في الفاعل اصلاحا للفظ وربما قيل انه امر باستدعاء التعجب من المخاطب اي
تعجب من حسنه فكانهم يريدون انه اخرج مخرج ذلك لا انه كذلك حقيقة وان م
التعجب من الطلب ويؤيد هذا انه لا يستعمل الا في خطاب بخلاف ما احسنه وهذا
كله بالنظر الى اصل اللغة والا فقد صار الان هذا التركيب بجملته حقيقة في انشاء
التعجب كالصيغة الاخرى وكيف كان فحيثما جاءت زائدة فهي لتوكيد ما زيدت فيه
ومن تلك الحروف انما وهي لحصر السابق في اللاحق كما والا بلا خلاف يعرف للبادر
فاذا قيل انما قام زيد وانما القائم زيد دل على انحصار القيام كما في ما قام الا زيد
وما قائم الا زيد واذا عكس في المقامين الباقيين كانما زيد قائم وما زيد الا قائم انعكس
الحصر وهي بجملتها اداة واحدة وضعت للدلالة على ذلك وما اشتهر بين اهل العربية
والاصول من الاستدلال على الحصر فيها بان ان للاثبات وما للنفي والاصل بقاؤهما
على ذلك لاصالة عدم النقل وح فلا بد من ان يكون الاثبات لشئ والنفي لا خر
لاستحالة اجتماعهما على امر واحد فاما ان يكون الاثبات المدلول عليه بان م
للمذكور والنفي المدلول عليه بما لغيره او بالعكس لكن الثاني منفي بالاجماع
فتعين الاول وهو معنى الحصر ليس بشئ وانى يجتمع حرف النفي والاثبات او تقع
ما بعد ان ولها الصدر ولو كان كما زعموا البقي عمل ان كلا انما هي حرف واحد
وضع للدلالة على الحصر الا ان يريد وابن ان يبان وجه المناسبة في جعل اداة الحصر
مركبة من هذين الحرفين وما اوهم مجيئها لغير الحصر كقوله تع انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم انما يخشى الله من عباده العلماء انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت انما انت منذر من يخشاها ونحو ذلك من حيث ان الايمان

وفي

غير منحصر في المذكورين ولا الخشية في العلماء ولا الارادة في اذهاب الرجس لا الا فمن يخشى الساعة مردود اليه اذ المراد بالمؤمنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية الخشية الكاملة وفي الثالثة الارادة الخاصة اي انما يريد باعتنائه بشانكم وافاضة الالطاف الكثيرة عليكم تطهيركم وفي الرابعة الاندار النافع وهكذا ثم ان كان المحصور هو الوصف والمحصور فيه هو الموصوف دل على ثبوت الوصف للموصوف وهذا هو المنطوق وانتفائه عن غيره وهو المفهوم كانما وليكم الله ورسوله والذين امنوا وان كان المحصور هو الموصوف والمحصور فيه هو الوصف دل على ثبوت الوصف له وانتفاء غيره عنه وذلك كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم اي ولست بخلاف ذلك من صفات الملائكة حتى لا احتاج الى الاكل والشرب والنوم ولا يعتريني المرض والاعيا كما تتوهمونه وتريدون وهو الذي اشرنا اليه من قبل في الفرق بين انما قام زيد وانما زيد قائم ومما يجري في هذا السلك الكلام في جمع القلة والكثرة والفرق بينهما وجملة القول في ذلك ان المعروف بين اهل العربية هو ان جموع القلة من المكسر اربعة افعلة وافعل وافعال وفعلة كادعفة والكسيرة والكلب واعرف واحمال واثقال واعلام وابطال وعلمة وصبية ومن السالم كلا جمعي التصحيح وحيث كانت هذه جموع قلة صغروها على لفظها فقالوا اريغفة واكيلب واجيمال وغلمة وزيدون وهندات بخلاف جمع الكثرة فانهم اذا صغروه ردوه الى الواحد فقالوا في رجال مثلا رجيل وزاد الفراء في القلة فعل كغرف وفعل كقردة وفعل كنعم وربما زيد افعلاء كاصدقاء والاكثرون على الاول بل زعم ابن خروف ان جمعي السلامة مشترك بين القلة والكثرة لكن ما يحكى عن النابغة من قوله لحسان حين انشد لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما لقد قللت جفانك وسيوفك مما يدل على الاول قال الشيخ ره واستدل لوا على اختصاص امثلة المكسر الاربعة بالقلة بغلبة استعمالها

استعمالها في تمييز الثلثة الى العشرة واختيارهم اياها على سائر الجموع ان وجدت ولا كلام في ان ما لم يبن له سوى جمع القلة كارجل واعناق وافئدة يستعمل في الكثرة على الاشتراك ~~دون~~ والاستعارة وهو المعبر عنه في كلامهم بالاستغناء وضعا اي انه لم يوضع له جمع كثرة استغناء عنه بجمع القلة كما ان ما لم يبن له سوى الكثرة يستعمل كذلك في القلة كرجال وقلوب وصردان من دون حاجة الى دعوى الاستعارة للاستغناء في الوضع فكان المفرد منهما مشتركا بين المعنيين وانما يختص باحدهما المشترك وهو ما بني كلا الجمعين وربما استعير المشترك ايضا فاستعمل جمع القلة في الكثرة مع وجود جمع الكثرة كما جاء اقلام في قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام حيث يراد المبالغة في الكثرة مع وجود قلام وبالعكس كما استعمل قروء في القلة حيث قال ثلثة قروء مع وجود اقراء وهو قول الشيخ اذا لم يأت للاسم الا بناء جمع القلة كارجل للرجل او الا جمع الكثرة كرجال في الرجل وكذا كل جمع تكسير للرباعي الاصلي حروفه لما لم يجمع الاجمع كاجادل ومصابيح فهو مشترك بين القلة والكثرة وقد يستعار احدهما للاخر مع وجوده للاخر كقوله ثلثة قروء مع وجود اقراء ولا كلام ايضا في انه اذا تحلى بلام الاستغراق كالمسلمين والمسلمات يكون للكثرة لانسلاخ الجمعية بخلاف لام الجنس او العهد كما في لنا الجفنات الغر فانه يبقى معها على القلة ثم المعروف ان جمع القلة للعشرة فما دونها وجمع الكثرة لما فوقها فكانا متباينين معتبرين من الجانبين وربما قيل باتفاقهما في جانب القلة وان اختلافهما انما هو في جانب الكثرة لجمع القلة غاية العشرة وجمع الكثرة لا نهاية له وهذا شيء لا يعرفه ائمة هذا الفن ولذلك احتاجوا الى دعوى الاستغناء والاستعارة كما عرفت وكان الباعث على ذلك استمرار طريقة الفقهاء على الحكم بان من اقر بعبيد وفسرهم بثلثة قبل وكذا اذا اوصى بعتق عبيد اجزا عتق ثلثة والظاهر ان هذا انما كان باعتبار العرف الحاضر لعدم فرق العامة بين العبيد والاعبد في جانب القلة والناس

عن كثرة الاستغناء والاستعارة ومن الغريب قول شيخنا في الروضة عند قول الشهيد الجمع يحمل على الثلثة فلو كان كاعبد او الكثرة كالعبيد لمطابق اللغة والعرف العام على اشتراك مطلق الجمع في اطلاقه على الثلثة فصاعدا والفرق بحمل جمع الكثرة على ما فوق العشرة اصطلاح خاص لا يستعمله اهل المحاورات العرفية والاستعمالات العامية فلا يحمل اطلاقهم عليه وكان الوجه الاقتصار على ما ذكره اخيرا من ان اهل المحاورات العرفية والاستعمالات العامية لا يعرفونه ولا يترك اطلاقهم عليه فاما ما تعلق به السعد من علم فرق العلماء بين افتلوا المشركين واكرم العلماء حيث جعلوا كلا منهما شاملا للثلثة فما فوقها الى غير النهاية فخارج عن محل النزاع لما تقرر من ان اللام الاستغراقية مما تزيل اعتبار الجمعية لصيرورته بمعنى كل واحد والا لورد هذا في جانب الكثرة وهو اجماع انما الكلام في المجرد فصل الاحتجاج بالخطاب انما يتم باحراز مقدمتين احديهما ان الحكيم يستحيل منه عليه ان يخاطب بلفظ لا يريد به معنى اصلا كان يخاطب بلفظ مهمل لا معنى له او بمستعمل قد وضع لمعنى لكنه لم يرده ولا اراد به ما يناسبه مجازا وبالجملة لم يرد به معنى اصلا لقبح ذلك بديهة ومن ثم عرفوا الخطاب بانه اللفظ المفيد المقصود به الافهام وهذا اتفاق بين حملة العلم بل سائر العقلاء فانهم يستقبحون ذلك من سائر الناس فضلا عن الحكماء الا ما شذ به الحشوية حيث جاوزوا ذلك على الله تعالى محتجين بما وقع في اوايل السور من الحروف المقطعة كالم وطسم ويس وحم من حيث انها حروف مبان لم توضع لمعنى ولا تعني بالمهمل الا ذلك وما وقع في القران المجيد من التشبيه بما لا حقيقة له او لا يدرى ما هو وكيف هو فكان التشبيه به ضايعا والخطاب به خطاء بل ربما لا يفهم وذلك كقوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين بل جميع المتشابه من هذا الباب بحكم قوله تعالى وما

يعلم تاويله الا الله وبما وقع فيه الخطاب بالمعلوم كقوله تلك عشرة كاملة فان الثلثة والسبعة مما لا يشتبه على احد انها عشرة وهو وان كان مستعملا قد اريد به معناه الا انه لما كان معلوما كان كالمهمل في كونه خطابا بما لا فائدة فيه فان المانع من المهمل على ما تزعمون انما هو عدم الافادة والجواب عن الاول فان الحروف المذكورة اما بانها اسماء من غوامض الاسرار التي استاثر الله بها او من يريد من احبائه وخزنة علمه وضعها في الكتاب المجيد الذي احصى فيه كل شيء لم يقصد بها الخطاب بل انما قصد بها او قصد بها خطاب حبيبه وهو موضع سره او انها الاسم الاعظم مقطع في الفواتح يؤلفه من يحسن تاليفه اذا شاء كما روى الصدوق في المعاني عن الامام الصادق عليه السلام ان الم هو حروف من حروف اسم الله الاعظم المقطع في القران الذي يؤلفه النبي او الامام عم فاذا دعى به اجيب او انها من اسماء الله جل اسمه او مفاتيح اسمائه الحسنى وصفاته العليا او انها ماخوذة منها كما يروى عن ابن عباس في كهيعص الكاف من الكافي والهاء من الهادي والعين من العليم والصاد من الصادق وفي الم انا الله اعلم وان الالف من الله واللام من جبرئيل والميم من محمد ايماء الى ان القران منزل من الله بلسان جبرئيل على محمد او انها اسماء للقران كالفرقان او للسور سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من الله عز وجل لم تتساقط عنها مقدرتهم دون معارضتها كما هو المعروف ان فيها ما هو اسم للنبي كطه ويس وال ياسين ولغيره كص اسم عين تجري من تحت العرش وحمعسق اسم جبل قاف ونون اسم للحوت الذي يحمل الارض وانها رموز الى مدد قوم واجال اخرين بحساب الجمل او الى غيرها كما قيل في يس ان المراد به يا سيد المرسلين كما يروى عن امير المؤمنين عم انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق وفي حم اوحم ما هو كائن او غير ذلك مما يحكى عن المفسرين وهب انه لم يعثر فيها على وجه اصلا فيستباح حمل الحكمة لعدم العثور كما صنع الزنادقة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولو لم يكن فيها الا التحدي مرة بعد اخرى

الا ان هذا القران الذي عجزتم عن معارضته من جنس هذه الحروف التي تلوكونها بين
لحيكم وتتحاورون بها في خطبكم وسائر كلامكم فاذ لم تقدروا فاعلموا انه من عند الله
كما جاء في تفسير الامام بعد الف ان هذا الكتاب الذي انزلته هو الحروف المقطعة
التي هي الف لام ميم الخ وهي لغتكم وحروف هجائكم فاتوا بمثله ان كنتم صادقين والابتلاء
بها وسائر المتشابهات ليعلم ناس عربيه دون علمها الى الله عز وجل والراسخين في العلم
وينكرها اخرون ويقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا لكفروا وان الله جعل ذلك امارة
لاهل الكتاب اخبرهم ان يجئ محمد بكتاب من الله جل شانه قد فتح كثيرا من سوره
بهذه الحروف المقطعة بل ليس ببعيد ان يكون استعمال مثلها معهودا او ان
لها معان معلومة والا لبادروا بالانكار لشدة حرصهم على ان يعيبوه واتوا على
وصمه او عابوه وقد تلوا حم فصلت وص وغيرهما او انها حروف جيئ بها للتنبيه
كالا واما واما الثاني فعدم العلم بحقيقة الشي لا ينافي معرفته على الجهة كالغول
والسعالي والشياطين معروفون بين الناس تضرب الامثال في خبث الصورة
وقبح المنظر واثبت لها رؤوسا كما اثبتوا للغول انيابا او للمنية اظفارا
فقالوا انياب الغول واظفار المنية و قال تع واخفض لهما جناح الذل
والغرض ان طلعها في غاية القبح ونهاية الانكار والوحشة واي
معنى ابلغ من هذا واما الثالث فلان اختصاص العلم بتاويل المتشابه في امر جل
شانه ممنوع بل الراسخون في العلم المخاطبون به بحكم العطف ولا يمنع من العطف
امتناع اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال كما توهموا لجواز
وقوعه من المعطوف فحسب كما في قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
ومن الغريب انكار الفذلكة واستعمالها شايع في المحاورات وان لم تذكر
التفاصيل لشدة الاهتمام بمثل هذا يتسود الا ابطال حكم الحكيم نعوذ بالله
من الخذلان المقدمة الثانية انه يستحيل عليه ان يخاطب بلفظ ويريد منه

كذلك م

خلاف ظاهره

خلاف ظاهره بلا قرينة تدل على المراد وهذه ايضا محل اتفاق بين الفريقين لما في
ذلك من القبح الحاصل من اغراء السامع بالجهل واعتقاده خلاف الحق الواقع
والخطاب بما لا فايدة فيه مع ما يلزم في التكاليف من التكليف بما لا يطاق حيث اراد
من المخاطب ان يستفيد من الخطاب خلاف ظاهره بلا دليل يدله على ذلك
وقد خالف في ذلك هؤلاء الاخبارية حيث اجازوا تاخير البيان عن وقت الحاجة
على ما سيجيء انشاء الله في باب المجمل والمبين والمرجئة ابعدهم الله تع حيث زعموا
ان جميع ما جاء في الوعيد لم يرد به معناه وانه تع لا يعاقب من عصاه لان رحمته
اوسع من ذلك وانما اراد بتلك الخطابات التخويف كما يخوف الاطفال بما
يقطع بعدم ارادته من القتل ونحوه فقاسوا ابعدهم الله تكاليف العقلاء بعد
الاعذار والانذار واقامة الحجج وارسال الرسل وانزال الكتب ومعاناتهم للشدائد
في التبليغ على سياسة الاطفال ولم يبالوا بما يلزم من القبح في ترك الانتصاف
للمظلوم من الظالم والسفه بافاضة النعم عليهم في الدنيا والاخرة افكان من الكفرة
والفجرة وقاتلي النفوس المحترمة ومنتهكي الحرم ومستبيحي الفروج ومستاصلي
ومناصبي الضعفاء بالقتل والاسر والنهب وغير ذلك من القبايح والعظايم و ذم
الاكرم على الله من انبيائه ورسله وخلفائه واحبائه حيث كلفهم بهذا تبليغهم اليه
ودلالتهم عليه والصبر على ما لاقوا في ذلك من الشدايد وهو يريد ان لا يواخذهم
عليه هل هذا الا لعب وظلم وسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ام كيف
يحصل للعصاة الخوف وعقيدتهم هذه يعلمون انهم لا يواخذون على شي
فلم يبق لتلك الاعمال الكثيرة العظيمة من ارسال وانزال وتكليف وخطاب
وتبليغ ثمرة اصلا وبهذا ظهر بطلان القياس على سياسة الاطفال من حيث
ان اولئك اذا خوفوا يظنون ان سيكون وهؤلاء يعلمون انه لا يكون فكيف
يعقل الخوف ويحصل في التخويف فاشد ما التزموا هذه العقيدة الشنعاء

والمذهب الفاسد الموجب لبطلان الشرايع الا ليعملوا كيف شاؤوا واذا امتنع على الحكيم
ان يريد بالخطاب خلاف ظاهره الا ان ينصب قرينة فلا ريب انه كلما تجرد
وجب حمله على ظاهره ~~الا ان ينصب قرينة~~ فان ذلك معناه وامتنع ان يحمل على خلاف
الظاهر منه دون دليل لان المكلف ماخوذ بتطلب المعنى ومعلوم ان معنى اللفظ ما يظهر
منه فلذلك امتنع عليه الانصراف عنه الا بصارف ثم ان كان للشارع فيه اصطلاح
فذلك معناه الذي يجب حمله عليه وهو الحقيقة الشرعية ولا كلام في تقديمها
الا ان تقوم قرينة على عدم ارادتها وان لم يثبت له اصطلاح فيه فان يجد له في
العرف العام معنى وكان هو الغالب فذلك معناه الذي يجب حمله عليه وهي
الحقيقة العرفية وان لم يغلب بان صار بحيث اذا اطلق تردد السامع بينهما كان
مشتركا واحتيج في كل منهما الى القرينة وان لم يجد له في العرف معنى تعين حمله
على المعنى اللغوي وهي الحقيقة اللغوية الا ان يشتهر في العرف التجوز به عن شي
فلم يصل فيه الى حد الحقيقة فانه قد ينزل عليه بقرينة الشهرة واذا لم يعم المشترك
لغة او عرفا بل اختص كل واحد من معنييه بناس فقد زعم ناس ان كلاما في القبيلتين
ينزل على ما يعقل منه ويكون من باب استعمال المشترك في كلا معنييه وذلك
ان الحكيم انما يخاطب الناس بما يعقلون ولما كان الخطاب المشتمل على هذا و
المشترك موجها الى الكل وما كان ليقتصر على ارادة احد المعنيين وهو
يخاطب كلا القبيلتين فيكون قد خاطب احدهما بما لا يعقل فلم يبق الا ارادتهما
معا على التوزيع لهؤلاء معنى واولئك اخر وانت خبير بان هذا يوجب
اختلاف الاحكام باختلاف الاوضاع حتى اذا فرض ان القرء مثلا عند
اهل الحجاز حقيقة في الطهر وعند اهل العراق في الحيض كان تربص
المطلقات في الحجاز بالاطهار وفي العراق بالحيضات وكذا اذا فرض ان
الصعيد عند اولئك هو التراب وعند هؤلاء وجه الارض لم يسغ

لاولئك

لاولئك ان يتيمموا الا بالتراب بخلاف هؤلاء وهكذا ومعلوم ان الشريعة امر
واحد لا تختلف باختلاف اللغات فان قلت اليس هذا باعظم من تكاليف العلماء
اليس تكليف كل بما غلب عليه ظنه حتى اذا اختلف الفقيهان في الصعيد كان تكليف
كل منهما بما رجح لديه وهكذا في سائر الاحكام التكليفية والوضعية والاوضاع اللغوية هذا
يثبت وذاك ينفي قلت فرق بين المقامين وذلك ان اختلاف العلماء وتكليف
كل بما يرى لا يوجب تعدد الشريعة لاتفاقهم على الاتحاد وانما اختلفوا في التعيين هذا
يقول هي الوجوب مثلا وذاك يقول هي التحريم واخر هي الندب وهكذا وهذا
بخلاف ما يلزم على هؤلاء فان مقتضى مقالتهم انها شرعت على التعدد والاختلاف
والاجماع على خلافه والوجه ان اللازم في مثل هذا الفرض هو الفحص عما يعين احد
الامرين فان ظهر فذاك والا فالاجمال اذ المشترك كله مجمل ما كان اشتراكه بسبب تعدد
الواضع او نسيانه الا ان تقوم قرينة والكلام في انحاء الدلالة مضى في المقدمة واعلم
ان الخطاب بما بلغ في الدلالة الى حد اليقين كما في محكمات الكتاب والسنة والتواتر
وتعلق المانع كالامام الرازي بتوقف دلالة الخطاب على مقدمات كلها ظنية نقل
اهل اللغة وسائر العلوم العربية وعدم الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار و
التخصيص والناسخ والتقديم والتاخير وعدم المعارض النقلي والعقلي مردود بانه
قد يعلم النقل عن اهل اللغة والعربية بالتواتر وقد يعلم عدم الاشتراك والنقل و
النسخ وعدم التجوز والاضمار والتقديم والتاخير وعدم المعارض النقلي والعقلي
سلمنا ولكن حصول العلم من النص المتواتر وجداني ومعلوم انه لا يتم الا بانتفاء
هذه الاحتمالات كلها وتحقيقه ما افاد المحقق الطوسي ان حصول العلم من هذه
المحكمات ليس موقوفا على انتفاء تلك الاحتمالات ليقال ان انتفاءها ظني فكيف

لتعدد م

ينشأ منه اليقين بل انتفاء هذه الاحتمالات مستفاده من اليقين والغلط انما نشأ من توهم
ان اليقين موقوف على العلم بانتفاء تلك الاحتمالات وليس كذلك بل الامر بالعكس

المطلب الثاني من مطالب الكتاب المبادي الكتاب الاحكام فيه والكلام في الحكم والحاكم
والمحكوم به والمحكوم عليه اما الحكم فهو في اللغة القضاء والالزام يقال حكم القاضي اذا
قضى وهو الحاكم وهو حكم الوالي على رعيته او المولى على عبيده بكذا اذا الزمهم به وفي
الشرع ما حكم به الشارع في التكليف من وجوب وحرمة ونحوهما وفي الوضع من سببيه
وشرطيه ومانعيه وغيرها القضاء به لذلك وقد اشتهر في الاصوليين تعريفه بالخطاب
الصادر عن الشارع وفي ذلك مع انهم عرفوا الخطاب بالكلام الموجه للافهام وتوجه ان
الخطاب دليل الحكم لا نفسه كيف لا والحكم انما هو ما حكم به في التكليف والتقرير من الامور
المذكورة ونحوها وما تكلفه الاشاعرة من ان المراد به الكلام النفسي مع منافاته لما عرفوا
به الخطاب لاختصاصه باللفظ لا يدفع ضيما الا ان صفته الذاتية وما به تكلم عن تكليفه
ووضعه وكذا ما يكون في النفس من المعنى ولعل اول من شرعه انما جرى به على طريقة الادباء
في التعاريف يعرفون الشيء بما يوصل اليه ويدل عليه كما قال عبد القاهر في علم تعريف
علم المعاني وهو تتبع خواص التراكيب وكما تقول انما الكرم ان يعتريك اهل الفاقة
فترفدهم قبل السؤال فكانه قال الحكم الشرعي هو ان يصدر الخطاب من الشارع في
التكليف او الوضع ومن ثم عرف به من لا يلتزم ما التزمه الاشاعرة كاصحابنا وهو
ضربان تكليفي ووضعي لما عرفت من ان الشارع كغيره من الحكام يصدر تكاليف امر
ونهي وتمييز واخرى بصنع ويقرر فالتكليفي خمسة اقسام وجوب وحرمة وكون
الشيء مندوبا او مكروها او مباحا والحق ان لا تكليف في الاباحة لانه لا طلب فيه لكلفة
بل ربما قيل انها ليست بحكم نظرا الى ان الشارع لم يتعرض في الحكم الا لاكثر من الوضع والطلب

على احد

على احد الوجوه الاربعة وترك ما عداه ذلك على اصل الاباحة ليس له فيه حكم والتحقيق ان
الشارع كما حكم في الاقسام الطلبية على حسب ما يوجبه العقل وتقتضيه الحكمة وهو معنى
تبعية الحكم الشرعي للعقلي كذلك حكم فيما عدا ذلك بالاباحة والتخيير على حسب ما يحكم به
العقل للملازمة الثابتة بين الحكمين وربما عبروا عن الاولين بالايجاب والتحريم واخذوا
الثلثة الباقية على ظاهرها وانت تعلم ان الايجاب والتحريم من صفات الحاكم والعزم من
ما هو يتصف به الفعل ويتعلق به بواسطة حكم وليس هو الا الوجوب والحرمة
وكونه مندوبا او مكروها او مباحا والحاصل ان الايجاب والتحريم والندب والكراهة
والاباحة والوضع وان كانت هي الحكم بالمعنى المصدري الا ان المراد هنا ما يتعلق به
بالفعل واتصف الفعل به وعرض له بواسطة تكليفه ووضعه وهو ما حكم به في
ذلك من الوجوب والحرمة والسببية والشرطية ونحوها على ان الحكم العقلي
الذي يبتني عليه الحكم الشرعي ليس هو الا الوجوب وما يعدله وذلك ان الشارع
ما كان ليوجب شيئا حتى يكون الوجوب ثابتا له في نفس الامر وهو الوجوب العقلي
فاذا اوجبه وامر به ثبت له الوجوب الشرعي ايضا وكذا الكلام في باقي الاحكام وبالجملة
فكل من الايجاب والوجوب حكم لكن الاول حكم بالمعنى المصدري والثاني بالمعنى العرفي
وهي الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين المطابقة لحكم العقل وهو هو المراد هنا
فالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك والوجوب كونه مطلوبا على ذلك الوجه
والواجب هو ذلك الفعل المطلوب على ذلك الوجه والمراد بالمنع الممنوع منه
الترك راسا فدخل الواجب المخير بناء على ان الواجب فيه احد الخصال والموسع وهو
ظاهر بل لا يسمى المؤخر تاركا وكذا الكفائي وان تعلق التكليف فيه بالكل لانه انما
هو على ان يقع في الجملة فلا يتحقق تركه الا اذا لم يقع اصلا وهو المراد لقولنا راسا

والتحريم طلب الترك مع المنع من الفعل والحرمة كون الفعل مطلوبا تركه على ذلك الوجه
والحرام هو ذلك الفعل المطلوب تركه والندب طلب الفعل مع جواز الترك وندبية
الفعل كونه مطلوبا على ذلك الوجه والمندوب هو ذلك الفعل والكراهة طلب
الترك مع جواز الترك وندبية الفعل كونه مطلوبا على ذلك الوجه والمندوب
هو ذلك الفعل والكراهة طلب الترك مع جواز الفعل ومكروهيته كونه مطلوب
الترك على ذلك الوجه والمكروه هو ذلك الفعل المطلوب تركه والاباحة تخيير الفاعل
بين الفعل والترك وتجويزهما له من دون ترجيح وجواز الفعل كونه مخيرا فيه والمباح
هو ذلك الفعل المخير فيه وكثيرا ما يشتبه الحال في مثل كف النفس عن الغرب اذا اريد به التحتيم
هل هو ايجاب او تحريم واذا اريد غيره هل هو ندب او كراهة لدلالته على طلب الفعل الذي
هو كف النفس عن الغرب وطلب ترك الفعل المطلوب كفها عنه فاندرج في الحدود
الاربعة مع تناقضها حتى زعم ناس انه في الايجاب وتحريم معا وفي الثاني ندب وكراهة — ولاحم
معا وانه لا بد من اعتبار الحيثية في التعاريف الاربع لينتا وله كل منهما حد باعتبار
على ما هو الشأن في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات فهو ايجاب باعتبار
انه طلب للكف وتحريم باعتبار انه طلب لترك الفعل المكفوف عنه وكذا الندب والكراهة
والتحقيق ان المراد بالفعل المطلوب مبدأ صيغة الطلب في الامر والنهي ان ذلك ماخوذ
في المفاهيم الاربع اصطلاحا فكف عن الغرب ايجاب وندب ليس الا وان تضمن طلب ترك
الغرب ولا تقرب تحريم او كراهة ليس الا وان تضمن طلب الكف عن الغرب حيث يكون معناهما
على الغرب وجعل الاكثرون مدار تعريف الاقسام الخمسة على اعتبار الذم والمدح فالاشاعرة
الذم والمدح شرعا فالواجب ما يذم تاركه شرعا والحرام ما يذم فاعله لكن لك والمندوب
ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمعتزلة التحقاقها

فالواجب

فالواجب ما يستحق تاركه الذم والحرام فاعله وهكذا وزاد القاضي في الاول على بعض
الوجوه لادخال المخير والموسع والكفائي وقد اكثروا على هذه الزيادة واقلوا انما لا
يرجع الى طائل ولو قال ما يذم تاركه مطلقا اولى بما اسلكنا قلنا هناك لاستغنى بل الحق
ان المتبادر من الاطلاق انما هو ذلك هنا وربما سميت هذه الاقسام باسماء اخر
مترادفة كما يسمى الواجب فرضا ومحتوما ولازما وزعم الحنفية ان الفرض ما ثبت بقاطع
والواجب بغيره متعلقين بمالا ولا مشاحة والحرام محظورا ومزجورا عنه ومعصية وذنبا
وقبيح والمندوب مستحبا ونافلة وسنة وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا والمباح جائزا او — نتجح
حلالا وطلقا ولا تعرف للمكروه رديفا نعم يطلق اسم المكروه على المحظور كثيرا او على ترك الاولى مما
فيه فضل وان لم يرد فيه فضل نهي كالرواتب يقال ان تركها مكروه اي خلاف الاولى حتى
قال في المحصول انه مشترك بين الثلثة والحق انه في المحظور حقيقة في الاول مجاز في الاخيرين
الاخيرين نعم كثيرا ما يطلق في القديم على الحرام او القدر المشترك بينهما وهل يطلق على
المندوب انه مامور به ام لا الاكثرون على الاول والكرخي وابو بكر الرازي على الثاني وهو
مبني على الخلاف في حقيقة الامر اعني معنى امر وهل هو الوجوب او ما هو اعم على ما يجي
في بابه ان شاء الله تعالى ثم ينقسم الواجب والمندوب اذا كان عبادة باعتبار الوقت وعدم
وصل الموقت في الوقت وعدم الاقسام وذلك ان العبادة اما ان يضرب لها
وقت محدود من اوله واخره مضيق كالصوم او موسع كالصلوة اليومية او لا يضرب
له وقت كالحج والزكوة وصلوة الزلزلة او الكسوف والاول اما ان يؤتى به في الوقت
المضروب له او بعده او قبله او المركب منها فالماتي به في الوقت هو الاداء وبعده
هو القضاء وقبله هو التعجيل واما المركب فالواقع في الوقت وما بعده منه لمن
ادرك من الوقت ركعة اختلفوا ختلف اصحابنا في نيته فقال ناس ينوي اداء الكل

انقسام الواجب والمندوب الى الموقت وغيره والموقت الى الاداء والقضاء والاعادة والتعجيل

من ادرك من الوقت ركعة كان كمن ادرك الوقت كله وقال اخرون انه قضاء اما على
الاولى فظ واما الركعة الاولى فلانها وان وقعت قبل انقضاء اصل الوقت الا ان ما وقعت
فيه من الوقت انما هو وقت للاخيرة فكانت واقعة في غير وقتها وربما قيل بالتوزيع
على ما سوى على ان الاولى اداء والباقي قضاء والتحقيق انه لا يحتاج ههنا الى نية احد
الامرين لانه انما يحتاج اعتبار الوجه للتعيين والمفروض ههنا انها معينة فان كان ولا بد
من اعتبار ما هي عليه من الوجه على ما عليه الموجبون لاعتبار الوجه فاستحضار ان الاولى
في الوقت والباقي خارجه كاف فيه وتلك نية اما ان الكل اداء اصطلاحا او الكل قضاء
كذلك او مركب منهما فلا اذ الظاهر ان الاداء في الاصطلاح ما وقع بتمامه في الوقت
حقيقة لا تشبيها وان القضاء ما وقع جميعه بعد الوقت المضروب له المحدود من اوله
واخره ومعلوم ان اما الاخيرة فمعلوم ان الاداء هو ما وقع في الوقت الذي ضرب
له وظاهر ان الوقت لم يضرب للركعة ولا للباقي بل للمجموع فلم يصح وصف شيء منهما
بشيء منهما وبالجملة فاسم الاداء والقضاء انما يجري في الاصطلاح على العمل بتمامه
واما الواقع في الوقت وما قبله لمن ظن دخول الوقت فصلى ثم بان فساد الظن وان
قد دخل الوقت في الاثناء فلا يجري تلك الوجوه في نيته لانه لم يخطر له الدخول حتى ظن
دخول الوقت فلا يعزم نية الاداء وهل هو اداء اصطلاحا ام لا احتمالان من ان
المراد بقولنا في تعريف الاداء هو الواقع في الوقت المضروب له الوقت عند الفاعل
او في نفس الامر والواقع والظاهر الاول فانه ما صح له الدخول الا انه على انه الوقت المضروب
في الواقع اقصى ما هناك انه قد بان فساده فكان ينبغي ان يقع باطلا لكن الدليل — التعجيل
دل على صحته واما التعجيل حيث يصح كما في تقديم صلوة الليل من اوله وغسل الجمعة
ليوم الجمعة عند عوز الماء وزكوة الفطرة من اول الشهر على القول به فليس باصطلاح

بل على اللغة

بل على اللغة وانما لم يتواضعوا له لندرته بخلاف الاداء والقضاء واما ما لم يضرب له وقت — غير الموقت
فلا يوصف بالاداء وانما ان جيء به على الفور ولا بالقضاء وان تمادى به الى اخر العمر
بل وان عرض له ما يوجبه على التضييق كظن الفوت ثم انكشف فساد الظن خلافا
للقاضي كما سيجيء نعم اذا لم يفعل حتى مات وتولاه غيره من ولي او اجير سمي قضاء — القضاء
بلا خلاف ثم القضاء كما يكون في الواجب يكون في غيره وما اشتهر من اخذ الوجوب
فيه حيث قالوا تارة القضاء ما فعل بعد وقته ووجد فيه سبب وجوبه واخرى ما فعل
بعد وقته استدراكا لما سبق وجوبه ونحو ذلك فانما كان على وجه التمثيل من حيث
انه هو الغالب في استعماله الا فاستعمال اسم القضاء في تدارك النوافل الراتبة شايع
ذايع وقد لهجت به السنة الفقهاء وغيرهم والاصل الحقيقة بل استدراك الصبي
لما فاته قضاء ايضا وان كان تمرينا كاصله وعلى هذا فالقضاء ما فعل بعد وقته
سواء كان واجبا او مندوبا او تمرينا وهل يشترط في ثبوت القضاء وصدق
اسمه حقيقة تعلق الخطاب بالاداء حتى يكون استعمال القضاء فيمن لم يخاطب
بالاداء لمانع عقلي كالنوم والنسيان وشرعي كالحيض والسفر مجازا من حيث انه
لا قضاء في الواقع اذ لا تكليف والقضاء انما هو الاتيان بما فات ولا فائت ههنا
لعدم التكليف ام يكفي مجرد تحقق السبب كالدلوك والتاهل لتعلق الخطاب بالبلوغ
والعقل وان عرض المانع قولان اظهرهما الثاني للاتفاق على استعماله في الممنوع
تاول حسبما لهجت به السنة الفقهاء يقولون يجب قضاء الصلوة على من نام
عنها والصيام على الحائض والمسافر فكان حقيقة عرفية والاصل عدم النقل
فكانت شرعية وبالجملة فالشرط وجود المقتضي وان وجد المانع ومن هنا يظهر
ان القضاء لا يستلزم الاداء كالعكس حسبما اشتهر من ان القضاء بامر جديد

القضاء لا يستلزم الاداء وبالعكس

من حيث ان للوقت في الموقت مدخلا في التكليف بالفعل وبذلك فرقنا بين التوقيت و
الفورية فكيف يستلزم التكليف به بعد خروجه ومن قال بالاول قال بالاستلزام بمعنى انه
لا قضاء الا فيما كان فيه اداء والحاصل ان هنا مسئلتين احديهما هل يستلزم الاداء
القضاء ام لا ذهب ناس الى الاول وقالوا ان الامر بالاداء في الوقت كاف في التكليف بالقضاء
بعده كما في المطلوب على الفور وجعلوا ذلك اصلا الا ان يدل دليل على سقوط القضاء
كما دل الدليل على ان تارك صلوة العيد لا يقضيها بعد يوم العيد والظاهر ان هؤلاء
انما يريدون بالاداء المستلزم للقضاء التكليف بالاداء فعلا لا مجرد حصول
سببه مع التاهل فلا يجري في قضاء مثل النايم والحائض والمحققون على عدم الاستلزام
لان الفعل انما طلب في الوقت المحدود فالاتيان به في خارجه تشريع ويكون عصيانا
بالترك والفعل معا والقياس على الفعل المطلوب فورا باطل للفرق الظاهر بين التوقيت ٤
والفورية من حيث ان التوقيت ظاهر في كونه مصلحة للفعل فكان له مدخل فيه بخلاف الفورية القضاء ولذلك اشتهران ٣٠
فانها لمصلحة الفاعل او الطالب لذلك الثانية هل يستلزم القضاء الاداء ام لا بمعنى بامر جديد
انه اذا ثبت وجوب القضاء بدليل فهل يستلزم ويستدل به لذلك على ثبوت التكليف
بالاداء فعلا وان لم يدل عليه دليل ذهب ناس الى الاول وجعلوا ذلك اصلا يستدلون
به على ثبوت الاداء حيث يجهل امره نظرا الى انه لا معنى للقضاء الا فعل ما فات وهؤلاء
هم الذين يشترطون في تحقق القضاء ثبوت الاداء وسبق التكليف به و لا
يكتفون بمجرد تحقق السبب والتاهل وان وجد المانع لان ذلك لا يكفي في ثبوت
الاداء فلا يكون قضاء لان القضاء عبارة عن فعل ما فات ولا فائت ههنا
لعدم التكليف والمحققون ههنا ايضا على عدم الاستلزام لثبوت التكليف عدم م
بالقضاء مع التكليف بالاداء في كثير من المواطن كما في قضاء النايم والغافل والحائض
للصوم ويكفي

للصوم ويكفي في الفوات عدم الفعل مع التاهل وهذه هي المسئلة التي تعرض لها
الاصوليون ههنا وكيف كان فاذا لم يوجد المقتضي للاداء امتنع القضاء عينه فلا قضاء
بعد البلوغ والافاقة لما فات في الصغر والجنون لانتفاء السبب وعدم المقتضي بخلاف
قضاء المميز لوجود المقتضي وهو التمرين فيه فيكلف بالقضاء ايضا لذلك ولا تمرين
بعد البلوغ والحاصل ان القضاء انما يقال لما جاءت الشريعة باستدراكه
بعد وقته او بعد موت المكلف به وان لم يكن موقتا كالحج لسبق ورود الخطاب
فيه ولو للتمرين وهي كلمة جامعة لجميع انواع ما شرع قضاؤه لسبق وجوبه او ندبه
ولو على غيره كالقضاء عن الميت او لسبق ورود الخطاب بالتمرين عليه فالامر فيه
على اعتبار سبق الاداء فيه فيخرج قضاء مثل الحج عن الميت مع انه قضاء بلا خلاف
فاما قضاء مفسد الحج فاستعمال لفظ القضاء فيه ان وقع فعلى ضرب من التسامح
والمعروف بين الفقهاء ان يقولوا من افسد حجة الاسلام لزمه الحج من قابل ثم ان جيء
بالعمل الموقت او غيره ثانيا فذلك وان اعيد لخلل في المرة الاولى ولغيره كاعادة الصلوة مرة واحدة تمام
جماعة بعد ان صليت فرادى فتلك الاعادة غير ان الاكثرين على اعتبار الخلل في
الاولى كما صرح غير واحد وعليه فلا يكون الثاني اعادة اصطلاحا وقد بنوا على
ذلك حكمهم بان الاعادة قسم من الاداء من حيث ان الاولى اذا اشتملت على الخلل كان الاداء
بالثانية المعادة فكان كل اعادة اداء حتى زعم العضدي ان ذلك مصطلح القوم لكن
السعد التفتازاني انكر عليه ذلك وقال ان ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين ان هذه
الثلاثة يعني الاداء والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت
الاداء ليس باداء بل وانما يسمى اعادة قال ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحا
وهو ظاهر ابن الحاجب حيث قال الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا وذلك انه

احترز بقوله اولا عما فعل فيه ثانيا وهو الاعادة واظهر منه قول صاحب الاحكام الواجب
الموسع ان فعل في وقته اول مرة يسمى اداء وكذلك ما بني عليه هذا القول من دعوى
اعتبار الخلل في المرة الاولى ليس بالمتفق عليه ليدعي ان الاصطلاح عليه بل الخلاف فيه ثابت
حكاه ابن الحاجب وغيره مع ان المناسب للاعتبار هو الاطلاق كما ذكرنا لكن لا كلام في ان المكرر
انما يسمى اعادة اذا كان التكرر في الوقت المضروب دون غيره فاذا اعيد غير الموقت
او المقضي لخلل او لغيره لم يكن اعادة في الاصطلاح وانما استعمل فيه اسم الاعادة
بحسب اللغة فيقال اعاده يعيده وينقسم الواجب ايضا كما انه قد يطلق اسم القضاء
على ما يتناول الاعادة وهو قول الفقهاء في صحة العبادة انها عبارة عن كونها
مسقطة للقضاء فانهم انما يريدون كونها مسقطة لفعلها مرة اخرى سواء كان
في الوقت حتى تكون اعادة او في خارجه حتى تكون قضاء وبالجملة كونها مخرجة
عن عهدة التكليف وكانه على ضرب من التسامح تغليبا وهذا بخلاف اطلاق اسم
الاعادة على ما يتناول القضاء اعني الفعل مرة اخرى فانه شايع في العرف و
ينقسم الواجب ايضا مرة باخرى من الانقسام باعتبارات فباعتبار فاعله الى فرض انقسام الواجب الى العيني والكفائي
عيني وفرض كفاية وباعتبار نفسه الى معين ومخير وباعتبار وقته الى مضيق
وموسع وباعتبار مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد اما الاول فالجملة القول فيه
ان غرض الشارع ان تعلق بايجاد كل واحد من المكلفين للفعل او بايجاد واحد
منهم بعينه فهو فرض العين كالطهارة والصلوة والصوم والحج والزكوة في الاول
وخصائص النبي ص في الثاني وان كان الغرض المقصود من التكليف انما هو
مجرد وقوع الفعل ممن كان من الكل او من البعض اي بعض كان وبالجملة مع قطع
النظر عن الفاعل فذلك فرض الكفاية كالجهاد المقصود للدفاع عن الاسلام
والمسلمين

والمسلمين وتجهيز الموتى والصلوة عليهم ودفنهم ورد السلام والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ونصرة المظلوم واغاثة المستغيثين في النائبات وانقاذ الغريق واخراج
الحريق وحفظ القرآن ولو في مصحف والتفقه في الدين لتعليم الناس والحكم بينهم
واقامة الحج واعطال السبيل للبيامات عن دين وبالجملة حفظ الشريعة واجب ونحو
ذلك مما يتوقف عليه استقامة الدين والدنيا كالزراعة والنساجة ونحوهما
وانما سمي كفائيا لانه اذا قام به البعض كفى وهذا بخلاف العيني فان الوجوب فيه
متعلق باعيان الناس فلذلك سمي عينيا والاصل في التكليف هو العيني لانه هو
المنساق من توجيه الخطاب الى الجميع وانما يحمل على الكفائي بالقرينة كما ستعرف اذا تحرير متعلق الوجوب في الكفائي
عرفت هذا فاعلم انه لا كلام في ان الكفائي اذا قام به البعض اغنى عن الباقين بلا اثم
كما انه لا كلام في انه اذا لم يقم به احد اثم الكل وكلاهما اجماعي انما وقع الكلام في مقام
اخر وهو ان المكلف به هل هو الكل ويسقط بفعل البعض او القدر المشترك
بين الكل وساير مراتب الابعاض وهو من يقوم بالفعل فرب مقام لا يقوم به
الا الكل كما يتفق في الجهاد وربما قام به من الالف اثنان او واحد كما في الدفن او الصلوة
ولا سقوط ذهب ناس الى الاول واخرون الى الثاني حجة الاولين انا مجمعون على تاثيم محمد حسين
الكل بالترك فلولا انه واجب على الكل لما اثم الكل اذ لا اثم الا على ارتكاب محرم او ترك
واجب وليس هناك الا الترك فتعين ان يكون تاثيمهم عليه وهو قاض بوجوبه عليهم
ومن طريق اخر ان تخصيص التكليف بالبعض يقتضي اختصاص الاثم والعقاب به
لو لم يقع اصلا لقبح ما تاثيم غير المكلف وشيوع البعض في الكل لا يرفع القبح وتاثيم
غير المعين غير معقول واقصى ما للاخرين ان عارضوا الاول بالاجماع على نفي الاثم
عند قيام البعض فلو كان واجبا على الباقين ايضا لزم سقوط التكليف عن المكلف

بلا اداء ولا نسخ والثاني بانه كما جاز التكليف بواحد لا على التعيين مبهم في اثنين او ثلثة
او اكثر فليجز تكليف مبهم لكلك على ما ادى وقد وقع مثل ذلك في القران المجيد قال الله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فانه في معنى ليتفقه وقد وقع فيما بين العقلاء اكثر من ان يحصى
تقول لعبيدك ليفعل احدكم هذا وانما تامر بالفعل واحدا منهم لا على التعيين وانت
خبير بان اقصى ما ... في المعارضة الاولى استبعاد السقوط بعد التكليف
بلا نسخ واي باس في ذلك بعد ان يكون التكليف المدعى على انه اذا قام به البعض
سقط عن الباقين فلا معنى للاستبعاد واقصى ما لهم بعد ذلك المطالبة بثبوت
تكليف الكل من حيث ان الاصل البراءة لكن الاجماع على تاثيم الكل عند عدم الفعل
قاض بذلك لما عرفت وقد ثبت بالاجماع انتفاء الاثم بفعل البعض لبعض ولا
يعقل نفي الاثم بعد ثبوت التكليف الا بطريق السقوط واما الثانية فالفرق
بين تكليف المبهم والتكليف بالمبهم اوضح من ان يخفى لما يلزم في الاول من المحال
بتاثيم المبهم بخلاف الثاني فكيف يقاس احدهما بالاخر واما ما اوهم تكليف
المبهم من نحو ليقم احدكم ولتنفر منكم طائفة فهو وان كان ظاهرا في ذلك لكن
لما كان ذلك مستلزما للمحال وجب صرفه عن ظاهره الى ان المراد منه تكليف
الكل بان يوجد الفعل ولو من البعض ومما يدل على بطلان مقالتهم انه
لو كان التكليف في الكفائي انما يتعلق بمن يقوم بالفعل على الابهام كما يقولون
للزم انه اذا امكن قيام البعض ففعل الكل او ما زاد على ذلك البعض ان يكون
الزائد متبرعا لا يستحق ثواب فعل الواجب لعدم تعلق الامر به ولامتنع عليه
نية الوجوب وبالجملة ان لا يكونوا متساوين مع انه لا خلاف في التساوي و...
ان الوجه ما عليه الاولون غير ان هنا شيئا وهو ان تكليف الكل بان يوجد الفعل

لا يستلزم

لا يستلزم تكليفهم بمباشرة الفعل ليحتاج الى دعوى السقوط عند قيام البعض لانهم
لم يكلفوا باكثر من ان يوجد الفعل ممن كان وقد وجد فان قلت تعلق الامر
بالجميع لصلوا عليه ظاهر في المباشرة وحيث انعقد الاجماع على الاكتفاء بالبعض لم يكن
بد من اعتبار السقوط قلت اقصى ما في تعلق الامر بالجميع على الكفاية تكليف الجميع
بان يوجد الفعل في الجملة ممن كان من الكل او من البعض وايهما وقع فقد حصل الامتثال
لا بها فرد ان له ولا سقوط هنا ولا يخفى ان هذا النزاع بعد الاجماع على الامور
المذكورة قليل الجدوى واعلم ان التكليف بالكفائي يدور على العلم بمتعلقه
كموت هنا ونظير ذلك لان العلم به هو السبب في التكليف فمن مات او ظلم او سلم
ولم يعلم به احد لم يكن على احد منه تكليف بتجهيز وصلوة او نصرة او رد وليس هذا
من عذر الجاهل بالحكم بل بمتعلق الحكم وموضوعه والا فمن علم بموته ولم يعلم بكيفية تجهيزه و
الصلوة عليه لم يعذر كما في العيني وكذلك الجهل بالموضوع في العيني كمن
جهل القبلة ومكان الماء فانه لا يجب عليه الاستقبال والاستعمال وبالجملة هما
سواء في عذر الجاهل بالموضوع دون الحكم ثم انه يكفي في العلم بالمتعلق الذي
يدور عليه التكليف اخبار العدل او من تطمئن به النفس فان ذلك علم عرفا
وجهله جهل بالمعلوم ولا كلام في سقوطه باخبار العدلين بالقيام وهل يسقط
باخبار العدل الواحد الظاهر ذلك لقيام الحجة بالاعتماد عليه في الاحكام الشرعية
فضلا عن الموضوعات وما كان هذا لا يزيد على الاخبار بتطهير النجس وهل يسقط
ما يحتاج الى النية كالصلوة على الميت بقيام الفاسق وجهان من تضمنه الاخبار
بوقوعه على الوجه الصحيح وهو غير مقبول ومن ان الاصل في افعال المسلمين
الصحة وهو اقرب ولو علم بوقوع السبب جماعتان واخبر كل منهما بقيام الاخرى

دوران التكليف بالكفائي على العلم بمتعلقه

سقط عنها وهل يسقط بالشروع وجهان اظهرهما العدم ثم اعلم ان هذا التقسيم كما يجري
في الواجبات يجري في المندوبات ايضا فالعيني منها كسنن العبادات والكفائي
كابتداء السلام وتسميت العاطس والاذان ونحو ذلك من المستحبات ثم اعلم ان
الكفائي كيف كان لا يقصر في الفضل عن العيني بل ربما قيل انه افضل لقيام فاعله بالتكليف
واغنائه عن غيره والحق ان ذلك حيث يعرض واما الثاني اعني انقسامه باعتبار
نفسه فجملة القول فيه ان الحاكم قد يطلب شيئا بعينه مشخصا كخط هذا الثوب او اكتب
هذا الكتاب او مطلقا كخط او اكتب وقد يطلب احدا لا بعينه من شيئين او اشياء
معينة كخط هذا الثوب او اكتب هذا الكتاب او مطلقا كخط او اكتب والاول هو الواجب
المعين والثاني هو المخير وليس حيثما تحقق التخيير يكون الواجب مخيرا في الاصطلاح
اذ لا ريب انه اذا قال افعل احد هذين او واحدا منهما فقد خيره وليس من المخير في الاصطلاح
بل اذا علق بالطبيعة كاعتق رقبة كان مخيرا بين سائر الافراد قطعا مع انه من المعين
يقينا انما الواجب المخير اصطلاحا ما ورد باو وما في معناها كما جاء في خصال
الكفارة ولا كلام في صحة ذلك ووقوعه في الخطابات الشرعية ولا في خروج المكلف
عن العهدة بواحد من الامرين او الامور وانما الكلام في ان الوجوب هل تعلق بواحد
لا على التعيين وباي واحد جاء المكلف فقد جاء بالواجب المطلوب اصالة من دون
حاجة الى دعوى الاجزاء والسقوط ولم يبق بعد ذلك واجب حتى اذا جاء باخر
كان ندبا او انه تعلق بجميع الخصال الكثيرة اذا جاء بواحد سقط الباقي قولان ذهب
الاشاعرة على الاول وجمهور المعتزلة على الثاني غير ان ابا الحسين منهم انكر القول
بوجوب الجميع بانه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع وللمكلف
ان يختار ما شاء وهو الذي حكاه المحقق الشريف عن مشاهير المعتزلة

وعلى هذا

جريان الانقسام في المندوبات ايضا

انقسام الواجب الى المعين والمخير

تحرير الاقاويل

وعلى هذا فيكون النزاع بين الفريقين قال في الاحكام ان ابا الحسين تكلف به والنزاع
وذلك مما اتفق نقله الائمة عن الجبائي وابنه من اطلاق القول بوجوب الجميع والكل بل
المشعر بذلك قلت لعل ابا الحسين ابان ما اختاره ولم يرد بيان ما عليه المعتزلة وكيف
كان فقد ذهب ناس من المعتزلة الى وجوب الكل مع السقوط وحكموا بترتب الثواب
والعقاب على الكل وان كان اكثر الناس على التاسي على الاول وهنا قول اخر
ثالث يتبرا منه الكل وينسبه كل من الفريقين الى الاخر وهو ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف وذلك انه يعلم ما سيقع منه فكلما علم انه سيفعله
فذلك هو الذي اراده منه واوجبه عليه فضمن هذا الترديد وعلى هذا فيختلف
الواجب من هذه الخصال مثلا بحسب اختلاف الفاعلين فمن جاء بالعتق كان
ذلك هو الواجب في حقه ومن اطعم او صام فالاطعام والصيام وان ... التعلق
بكل ما يفعله حتى كانه قال من افطر فالكفارة هي العتق على بعض والاطعام
على ناس والصيام على اخرين واخر رابع لبعض المعتزلة وهو ان الواجب
واحد منها لا يختلف لعلم الله فان جاء به المكلف فقد جاء بالواجب وان كان جاء
بغيره فقد اجزا عنه واثيب ثوابه وتظهر الثمرة في الثواب والعقاب فعلى
الاول والاخيرين يثاب بكل فعل ثواب تمام الواجب اذا جاء بالكل اثيب ثواب
واجب ومندوب بخلاف الثاني فانه يثاب على كل واحد واحد ثواب واجب
والوجه ما عليه الاولون لان ذلك هو المتبادر من مثل هذا الخطاب بل لا يعقل منه
سواه فكان حقيقة فيه ولا مانع في وجوب حمل الخطاب على الحقيقة وطريق اخر
وهو ان الناس لا يفرقون بين ان يقال افعل هذا او هذا وان يقال افعل
احد الامرين او واحدا منهما ولا كلام في ان المطلوب في الاخيرين انما هو احدهما

الاطعام وص

معين م

لا على التعيين لا واحدا بعينه ولا كلا الامرين فكذا يكون ماهو بعينه هنا الان الكلام في المعنى
واقتضى ما للاخرين دعوى عدم الفرق بين تعلق التخيير بالمكلفين كما في الكفائي
وتعلقه بالافعال كما نحن فيه فكما كان هناك متعلقا بالكل فليكن ههنا كذلك والجواب
ان بين المقامين فرقا وذلك ان توجيه الخطاب في الاول الى الجميع كما سقوه وجهزوه
وصلوا عليه وجاهدوا في سبيله ومروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وانفروا المضل كما
ونحو ذلك قاض بتعلق التكليف بكل واحد مع انعقاد الاجماع على تاثيم الكل بالترك
لكن لما اجمعوا على الاكتفاء بمجرد وقوع الفعل ولو من البعض وهذا بخلاف الثاني
فان المكلف فيه لم يؤمر بالجميع وانما امر باحد الامرين او الامور كما في الكفارة فكان
الجري في كل من الخطابين على ظاهره فان قلت لو كان الواجب فيه هو الامر الكلي لكان
معينا لكنه مخير بالاجماع قلت ان هذه اصطلاحات لا يرد عليها شيء فالمعين هو
ما امر به ابتداء وان كان كليا كاعتق رقبة ومثله اعتق احدهما والمخير ما ردد فيه باو ونحوه
وان آل اليه كاعتق هذا او هذا وبالجملة فمتعلق الوجوب هو الامر الكلي والتخيير
بين الجزئيات وانما سمي مخيرا لان التخيير كان في ايجاده وتأديته واحتج الكل من الاخرين
بمغالطة لا تكاد تخفى وفي ظهور ضعفهما وبعدهما عن الادلة لا لانه الخطاب ما وضع
له الترديد ما يغني عن النظر في الحجة لها تنبيه كما يؤمر المكلف بفعل احد الامرين ويكون
مانعة جمع كذلك قد يؤمر بترك احدهما كدع هذا او هذا واترك احدهما ويكون خلو م
مانعة الخلو وكلاهما واجب على التخيير واما الثالث اعني انقسامه باعتبار زمان ٢ جزاء الواجب على التخيير
الاول هو الفعل وفي الثاني هو الترك م
الى الموسع ومضيق فجملة القول فيه ان الفعل المطلوب اما ان يقيد بزمان
محدود او لا يقيد والاول هو الموقت والثاني هو المطلق سواء اريد على الفور
اولم يرد والموقت ان زاد وقته عليه فهو الموسع وان طابقه كالصوم فهو المضيق الموسع
وما كان

وما كان دونه فليس ليكلف بايقاع الفعل في زمان لا يسعه لخروجه عن الطوق وليس من
التوقيت ايجاب المبادرة على من ادرك من الوقت ركعة على توهم انه من الممتنع من حيث
انه كلف بالصلوة في وقت لا يسعها وانما هو امر على الفور ومضايقة عرضت في الموسع
كما اذا لم يبق من الوقت الا ما يسع الصلوة او عرض ظن الفوت في الاثناء واعلم انه
لا كلام في تقييد الامر بزمان يزيد عليه بحدود من جانبيه كما قال تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل انما الكلام في مقامين اخرين احدهما ان الواجب فيه ابتداء
هل هو الفعل الموقت لا غير او احد الامرين من الفعل والعزم عليه فالاكثرون على
الاول ~~وهو مذهب الامام الرازي وابن الحاجب والبيضاوي~~ والقاضي على الثاني
فقد زعم انه لا يجوز ترك الفعل في جزء من الوقت الا ان يعزم على الفعل فيما بعد
حتى لا يبقى من الوقت الا ما يسع الفعل فيتعين وقد حكى في المحصول هذه المقالة
عن اكثر الاشاعرة والمعتزلة وفي المنهاج عن المتكلمين وهي مقالة سيدنا
الاجل المرتضى وشيخنا شيخ الطايفة واخرين منا كابن البراج وابن زهرة
وغيرهما وقد اتفق الكل لا تمانع بينهم ان الامر انما يدل على ايجاب الفعل ليس
الا وانما جاء هؤلاء بوجوب العزم عند الترك من دليل اخر غير الامر فكان
الحاصل من مجموعهما ايجاب احد الامرين بل حكى عنهم غير واحد لا عن ان مقالة
الاولين الا انهم يدعون مع ذلك انه لا يجوز ترك الفعل الا مع العزم عليه
وعلى هذا فيبقى الكلام معهم في دعويين احدهما وجوب العزم عند عدم الفعل
وهذه قد اشتهر الزامها والتعلق فيها بان العزم على الامتثال من احكام الايمان
ولوازمه فيجب كما وجب بل هو مما يجب قبل وجوب الفعل ودخول وقته
الثانية عدم جواز ترك الفعل في جزء من الوقت الا ومع العزم وهذه اول شيء

ممنوع عليهم فان تقييد الامر بوقت يزيد على الفعل لا يقتضي اكثر من ايقاعه في قطعة
منه وذلك قاض بجواز تركه في الباقي واقصى ما يقتضيه حكم الايمان وجوب العزم
اما اشتراط الترك به حتى لا يجوز الا معه كما يقولون فلا دليل عليه وانه لا يجوز واما
على ما حكى الاكثرون عنهم من ان الواجب احد الامرين على التخيير وظاهرهم ان ذلك
هو الواجب ابتداء فيقع الكلام معهم ايضا في امر اخر وهو دعوى ان التكليف
في الموسع انما هو بامر مبهم من الامرين حتى يكون امتثال الفاعل باعتبار الاتيان
بذلك المبهم اعني احدهما وكذلك العصيان انما هو بتركه الذي لا يكون الا
بتركهما وهذه دعوى اخرى زائدة لا مدرك لها وكيف كان فاقصى ما تعلقوا به
في الاولى ما احتج به الشيخ وغيره من انه لو جاز ترك الفعل بلا عزم للزم جواز ترك
الواجب لا الى بدل وانه باطل لاستلزامه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي الثانية
ما حكوه عن القاضي من انه قد ثبت في هذا الباب حكم خصال الكفارة اعني الاجتزاء
باحد الامرين والعصيان بتركهما ولا معنى لوجوب احد الامرين الا ذلك ويتوجه
على الاول ان ترك الموسع انما يتحقق باخلاء الوقت كله منه لا بتاخيره من قطعة
الى اخرى كما هو ظاهر ومعلوم ان الواجب ما لا يجوز تركه من راس لا ما لا يجوز
تاخيره على ان المراد بالبدل في تعريف الواجب ما يقوم مقامه ويغني عنه ولا يحتاج
اليه فانهم انما زادوا هذه الزيادة في التعريف لادخال المخير والكفائي ومعلوم
ان العزم ليس بهذه المكانة فلم يغن اعتباره شيئا ولقد اكثر الناس ههنا
بما لا طائل تحته وعطاش في ان الواجب ابتداء ليس الا ما دل عليه الامر ومعلوم انه
لا يدل على اكثر من التكليف بايجاد الفعل في جزء من الوقت ثم لما اقتضى التزام
حكم الايمان وجوب العزم عند الترك كما يجب قبل دخول الوقت جعله الاخر
بالاخرة

بالاخرة وجوب احد الامرين الفعل والعزم واين هذا من دعوى ان الواجب ابتداء
هو احد الامرين انما يكون كذلك لو جاء التكليف بهما على الترديد كافعل هذا
او هذا وليس كذلك واني يصح ذلك ولو صح لاغنى العزم مع الترك في جميع الوقت
عدا ما يتعين فيه الصلوة حتى لا يجب قضاؤها عنه لو اخترم دونه لكن القضاء ابتنت م
واجب بالاجماع على ان ما اتكب عليه هذه المعركة يبطلها من دعوى وجوب العزم
قد يمنع بها ويمنع كونه من احكام الايمان ولوازمه انما يخل بالايمان عدم اعتقاد
وجوب الواجب لا العزم على تركه لغرض من الاغراض مع اعتقاد وجوبه فضلا عن
عدم العزم كيف والغافل ليس بعازم وربما قيل ان المراد بالعزم الواجب هنا
هو ان لا يعزم على الترك لاستلزامه العزم على محرم بناء على تحريم العزم على على الفعل م
المحرم وهذا ايضا مما قد يمنع فان العزم على المعصية ان كان معصية فهي مما تمحى
بالترك قال الشهيد في قواعده فاعده لا تؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما
ما لم يتلبس بها وهو ما ثبت في الاخبار العفو عنه المقام الثاني في امر وقت
الموسع هل هو الوقت المحدود كله او ان وقته الاول او انه هو الاول الاخر
وقد اختلف الناس في ذلك فالاكثرون على الاول لان الامر انما قيد بالوقت كله
~~وانه وقته هو الاول او انه هو الاخر ونسبته اليه على حد سواء فتخصيصه باحد طرفيه~~
تحكم وذهب قوم من الشافعية الى ان وقته اول الوقت فقد ادائه حتى اذا اخره عنه
كان قضاء محتجين بقوله ع اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله وبان اخره لو كان
هو الوقت لعصى بتقديمه لكنه لا يعصي بالاجماع وذهب ناس من الحنفية الى ان اخره
هو الوقت وانه اذا قدم كان تعجيلا وانه يقع نفلا يغني عن الواجب كتعجيل الزكوة
محتجين بان الاول لو كان هو الوقت لكان تاخيره الى الاخر كتاخيره عنه لكنه ليس

٤

كذلك اجماعاوات تعلم ان ما تعلق به كل منهما بعد تسليمه انما ينهض على الاخر ثم بعود ان
لنا عليهما من حيث انا نقول ان الوقت كله وقت له فلا عصيان بتاخيره ولا تقديم ودعوى
جواز التقديم على التعجيل كما زعم الحنفية تحكم بلا دليل كدعوى القضاء بالتاخير ولو صح
ما ذكروه لصح التقديم بنية التعجيل والتاخير بنية القضاء وهم مجمعون على بطلانه
وانما ينوى التعجيل والقضاء في التقديم على الوقت المضروب والتاخير عنه واما
الخبر فعليهم لان الاخر لو لم يكن من الوقت لم يقطع بالعفو كما بعث وانما سيق
تغليظا للترغيب والدلالة على ان الفضل في الاول وان التاخير الى الاخر مع سعة
ما بينهما مظنة الخوف المنافي ذلك من عدم الاعتناء بفضل الاستباق اليه تع والرغبة
فيه وقلة الاحتفال بالحضور بين يديه تع وعدم المبالاة بما يخشى المتاخر عن اجابة
الدعوة مع الحبيين غيران الخوف من الخطر بينه ثم بالاداء قبل خروج الوقت وهو الذي
كنى بالعفو عنه مع ان الادلة في ذلك عندنا متوفرة فلا بد من تنزيل الخبر على ضرب من المبالغة
في فضل المبادرة الى الامتثال وما عساه يقال في الجواب من ان العفو لا يستلزم الاثم
كما قال تع عفى الله عنك لم اذنت لهم ليس بشيء لان ذلك على ضرب من المجاز والكلام
في الحقيقة وكيف كان فما شد به الفريقان ظاهر البطلان مفض الى انكار الواجب
الموسع وللكرخي قول اخر بناء على الثاني فانه من اصحاب ابي حنيفة وهو على ما حكى
السيد والشيخ والامام الرازي اذا فعل في اول الوقت لم يقطع عليه بالوجوب كما
قال الاولون ولا بانه نفل وتعجيل كما قال الاخرون بل يقع موقوفا مراعى الى ان ياتي
الاخر فان لم يخرج عليه وهو على صفة التكليف كان واجبا وان لم يكن عليها كما اذا مات او جن
قبل تمامه كان نفلا واذا بطل الاصل بطل ما تفرع عليه ورجع اليه **تذنيب**
لا كلام في انه اذا عرض ظن الفوت في الواجب الموسع ولو في اول الوقت وجب

التعجيل الخ

التعجيل ولانه اذا اخر مع ذلك عصى بالتاخير لما ثبت ان المرء متعبد بظنه والوقت المضروب
له وان كان في نفسه متسعا الا انه بظن الفوت صار مضيقا من حيث انه لو لم يفعل
كان متهاونا وانما الكلام فيما اذا اخر وبان فساد ذلك الظن فهل يكون فعله
فيما بقي من الوقت اداء من حيث انه وقته ابتداء او انه قضاء من حيث انه بالخطاب
الثاني اعني ما جاء في التعجيل صار ذلك الوقت الذي امر بالمبادرة فيه وقتا له
فيكون فعله فيما بعده فعلا بعد القضاء وقته فيكون قضاء وقولان الاكثرون
على الاول والقاضي ابو بكر على الثاني والحق الاول لان اقصى ما عرض بظن الفوت
ان وجب عليه المبادرة والاتيان به على الفور وليس ذلك توقيتا انما التوقيت كما
بينا ان يضرب للفعل وقت محدود من اوله واخره والقضاء ما جيء به بعد الوقت
المحدود وانما هذا كما يطلب الشيء على الفور ثم يؤخر ويؤتى به اتراه
يكون قضاء كلا انما القضاء والاداء من صفات الموقت كما عرفت والذي
يدلك على ان ما نحن فيه اداء انك لو اعتقدت في موسع قبل دخول وقته ان قد دخل
ولم يبق منه الا ما يسع الواجب الذي يجب عليك ح المبادرة الى الفعل بلا خلاف
ثم اذا عصيت واخرت الى ان دخل الوقت حقيقة وبان فساد الاعتقاد السابق
فلا ريب انه ينوي ح اداء ولا فرق والجهة في العصيان بالتاخير لا يستلزم خروج
الوقت المضروب عن كونه وقتا لان العصيان يدور مدار الاعتقاد وجود الاعتقاد
وان كان على خلاف الواقع لا يخرج الوقت وقتا واقعيا والحاصل ان مذهب
القاضي مما فيه من الضعف لا يعرف لاحد كان قبله ولا لاحد جاء بعده ولذلك
احتمل عليه العضدي ان يكون اراد بالقضاء مجرد فعله فيما بعد وقت المعاجلة
حتى يكون النزاع لفظيا الا انه ينوي قضاء حتى يكون حقيقيا وهذا الاحتمال

من البعد وكيف يحكي علماء الفريقين خلافه فيما لا يخالفهم فيه واعلم ان هذا كله
جار فيما وقته العمر اعني المطلق فانه ايضا اذا ظن فيه الفوت تضيق واذا اخر مع
ذلك لم يصر قضاء وخلاف القاضي جار فيه ثم لا كلام في جواز التاخير في الموسع
والمطلق ما لم يظن الفوت وان افضى الى الترك ما لم يفض الى التهاون والا فلا سعة
ولا اطلاق وعلى هذا فاذا ظن السلامة فاخر فاجاءه الموت قبل ان ينتهي
الى حد التهاون لم يكن عاصيا وكيف يعصى فيما كان عن اذن الشارع وشذ ناس بالعصيان
زعما منهم ان جواز التاخير مشروط بسلامة العاقبة ووقوع الفعل قبل الموت وبالجملة
معنى التوسعة فيهما ان الفعل في اي وقت جيء به من المحدود او المطلق يقبل لان
الكل وقت له لكن لا بد من الاتيان به ما امكن ولا عذر بعد الامكان وفصل اخرون
كابن الحاجب والعضدي فحكموا بالعصيان في المطلق دون الموسع اما الاول فلانه
لو لم يعص بالتاخير اصلا للزم خروج الواجب عن كونه واجبا واما الثاني فلان
جواز التاخير لما كان محدودا بحد لم يلزم الخروج وانما يلزم الخروج لو اخير
الى التاخير الى الاخر والوجه ما عليه الاكثرون ودعوى اشتراط الجواز بالسلامة
في حيز المنع واني يصح اشتراط ما لا يدخل تحت القدرة فان قلت انما يمتنع اشتراط
غير المقدور لو لم يكن عنه مندوحة ومعلوم ان للمكلف في التعجيل ما يغنيه عن
التاخير المشروط بما لا يملك قلت اشتراط التاخير بذلك يقتضي خروج الواجب
عن كونه موسعا لافضائه بالاخرة الى الضيق ولزوم الاتيان بالفعل في اول
اوقات الامكان والمفروض انه موسع فبطل حينئذ الاشتراط لاستلزامه خلاف
الفرض واما دعوى خروج الواجب عن كونه واجبا فالواجب بما يخرج عن الوجوب
لو ابيح للمكلف تركه من راس فليس في الاطلاق ذلك وانما فيه اباحة التاخير

مع انتفاء

بحث مقدمة الواجب

مع انتفاء الامرين المذكورين وكيف يخرج عن الوجوب وهو لا يزال مطلوبا على
التحتيم اقصى ما هناك انه وسع له ولم يضيق عليه لغلبة الظن بالاتيان
ما لم يظن الفوت او يفضي به الى التهاون على ان الموسع مساو للمطلق في ذلك
واما الرابع اعني انقسامه باعتبار مقدمته الى مطلق ومقيد فجملة القول فيه
ان كل فعل على الاطلاق لا يخلو من مقدمات لا يتم الا بها وهي كل ما يتوقف عليه وجوده
وهي المسماة بالمقدمات وربما كان له من وراء ذلك مقدمات اخر جعلية لا يتم
الواجب في نظر معتبرها وجاعلها مقدمة الا بها كما جعل الشارع الطهارة شرطا
للصلوة لا تتم الا بها وعقد النكاح مثلا سببا للنكاح لا يتم الا به وكذلك ساير
عقود المعاملات بالنسبة اليها فانها مقدمات جعلية واسباب شرعية لا تتم
تلك المعاملات في نظر الشارع حتى تترتب عليها اثارها الا بها وكما يرى اهل الدنيا
ان لا تتحقق الا بعد العلف ولا تعلف الا بعد التطويف اذا عرفت هذا فالشارع
اذا امر بفعل فاما ان يامر به على الاطلاق كالامر بالصلوة والصيام واداء الامانات
ونحو ذلك او ياخذ في ايجابه والتكليف به مقدمة من مقدماته ويجعلها شرطا في وجوبه
كما اخذ الاستطاعة شرطا في وجوب الحج وملك النصاب شرطا في وجوب الزكوة
وهما من المقدمات الجعلية الشرعية وكما تاخذ الخروج الى السوق شرطا في الشراء
اللحم فتقول ان خرجت الى السوق فاشتر لنا لحما وانه مقدمة عقلية فان كان الاول
فهو الواجب المطلق وان كان الثاني فهو المقيد والمطلق هذا هو الذي وقع النزاع
فيه هل الامر به امر بجميع مقدماته وكلما لا يتم الا به عقلا او شرعا او ليس امرا بشيء
من المقدمات اصلا او امر بالعقلية فحسب وهو الذي اريد بالسبب التام
وبالعكس فالاكثرون على الاول وشذ ناس بالثاني والسيد على الثالث وابن الحاجب

على الرابع وهذا بخلاف المقيد فانه لا كلام في ان الامر ليس امرا بما اخل فيه من المقدمات
وكيف يكون امرا وقد اخذت شرطا فيه على ما يجيء تفصيله انشاء الله في ابواب الملازمات
في الادلة العقلية وينقسم الفعل اذا كان عبادة باعتبار كونه مخرجا عن العهدة الى مجزٍ وغير
مجزٍ والمجزي ما كان جامعا للشرايط خاليا من الموانع وغير المجزي ما كان لم يكن كذلك والاجزاء
وان استلزم الصحة لكنه ليس بها لكونه من احكام العقل وهي من احكام الوضع على ما سيجيء
مع اختصاصه بالعبادة وثبوتها في المعاملات ايضا ولا يوصف به الا ما كان الا ما كان
وقوعه على وجهين يخرج باحدهما عن العهدة ولا يخرج بالاخر بخلاف ما اخرج على جميع
الوجوه كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة المظلوم واخراج الغريق ورد الامانة
وتجهيز الموتى ودفنهم وتمريض المرضى ونحو ذلك وتمثيله بالمعرفة كما اشتهر منظور فيه
فانها اذا كانت عن دليل اجزأت وان كانت عن تقليد لم تجز حتى يستدل

فصل قد مرت في بيان الاحكام التكليفية وتميز بعضها عن بعض انها متنافية فلا يكاد يجتمع
منها اثنان فعلى هذا قد وقع النزاع بين المعتزلة والاشاعرة في اجتماع الامر والنهي
وتحرير القول في ذلك انه لا كلام في جواز اجتماع الامر والنهي على الطبيعة الواحدة
مع اختلاف المتعلق كما يتعلق احدهما بنوع والاخر باخر اذ الاجتماع مع الاختلاف
وهذا كما يؤمر بالسجود لله جل شانه وينهى عن السجود لغيره ونحو ذلك من كل فعل
يسوغ لوجه ويحرم لاخر اما على القول بان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات كما عليه متاخرة المعتزلة كابي الحسين وغيره فلا اشكال واما على
القول بانهما ذاتيان كما عليه قدماؤهم فتعلق الامر بالقبيح كضرب اليتيم للتاديب والنهي
بالحسن كالصدق الضار انما ساق لارتكاب اقل القبيحين وبالجملة فلا كلام
في جواز اجتماعهما مع اختلاف الوجوه ولا في امتناع الاجتماع على شخص واحد

مع اتحاد

العيان

وذلك لان الحكم بالاجزاء لا يحتاج الى توقيف من الشارع بخلاف الصحة

مع اتحاد الجهة كما تقول خط ولا تخط لا تاكل الان ولا تاكل الان لاستلزامه التكليف بالمحال بل التكليف
المحال لاستلزامه الحكم بجواز الفعل وعدمه ومن ثم منعه بعض من يجيز التكليف
بالمحال انما الكلام في اجتماعهما على المتحد مع اختلاف الجهة فمنعه اصحابنا والمعتزلة
واجازه الاشاعرة وليس المراد بما جعلوه عنوان البحث ومحل النزاع تعلق الامر والنهي
ابتداء بامر واحد ذي وجهين لكل هذا لا تاكله فانه مما يختلف باختلاف الوجوه
فربما اقتضى اختلافها الى اختلاف المتعلق لكل هذا الان لا تاكله غدا فيصح اجماعا
وربما لا يؤدي الى الاختلاف كله الان لانه بارد لا تاكله الان لانه حامض فيمتنع
اجماعا وانما ارادوا اجتماعهما بالاخرة على شيء واحد بواسطة تعلقهما بطبيعتين
مختلفتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة فان تعلق الامر ابتداء انما كان بطبيعة
الصلوة والنهي بطبيعة الغصب الا انها لما وقعت في المكان المغصوب اجتمع الامر و
النهي على خصوص ذلك الواقع اعني شخص تلك الصلوة ولذلك مثله الكل بهذا
المثال وجعلوه عنوان البحث ومحل النزاع فمن اجاز الاجتماع حكم بصحة هذه الصلوة
ومن منع منه حكم ببطلانها وحجة المانعين واضحة وذلك ان الاجتماع ان كان
ممتنعا وانه لممتنع فلا فرق بين حصوله ابتداء وحصوله بالاخرة وكيف يكون الشيء
الواحد بالشخص معا مطلوبا محبوبا مكروها ممقوتا فلم يبق الا منع كون المثال
المذكور والذي وقع فيه البحث من باب الاجتماع على ما سيجيء في حجة المجيزين لكن
ذلك مع فساده لا يجدي له في تصحيح هذه الصلوة لتعلق النهي بجزئها وهو
قاض بفسادها مع ما فيها من المضادة للخروج عن المامور به واقتضى ما يتعلق
به المجيزون ما اشرنا اليه من المنع وذلك انهم قالوا لا مانع من الاجتماع
الا اتحاد متعلق الامر والنهي ولا اتحاد مع اختلاف جهتي التعلق كما نحن فيه

لما مر

فانهما وان صح تعلقهما ظاهرا بهذه الصلوة لكن التعلق في الحقيقة بامرين مختلفين
فان متعلق الامر ابتداء انما هو طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وهما امران
مختلفان لا تلازم بينهما غاية ما هنالك ان المكلف جاء بما يجمعهما وقد كان متمكنا من
الاتيان بالصلوة منفكة عن الغصب فلم يجئ كلفه بالصلوة ومنعه من الغصب مطلقا
لم يحال فكان مطيعا من حيث هو مصل عاصيا من حيث هو غاصب وليس في ذلك تعجيز
الا ترى انك اذا امرت عبدك بخياطة الثوب ونهيته ان يجلس في الدار فخاطها فيها
اوليس يكون مطيعا في الخياطة وان عصى في الجلوس ويرد عليه ان الامر والنهي وان
لم يجتمعا ابتداء على شيء واحد لكنهما قد اجتمعا بالاخرة في واحد حين اختار المكلف
مادة الاجتماع والامر بالطبيعة وان كان لم يستلزم جميع جزئياتها بل يكفي واحد
واحد منها بخلاف النهي الا انه باي جزء جاء فقد جاء بالمامور به لاتحاده فيه
وصدقه عليه وهو معنى موافقة الامر المعبر عنه بالصحة فقد كان هذا الفرد مامورا
به والا لما صح وحصول الامتثال به وهو منهي عنه قطعا فقد اجتمع الامر
والنهي فيه واختلاف الجهة غير مجد بعد الاجتماع والاتحاد ودليل بطلان الاجتماع
لا ينحصر في لزوم التكليف بالمحال فانه ان لم يستلزم التكليف بالمحال فهو مستلزم
للجمع بين النقيضين وذلك ان هذا الفرد البادي الى الوجود لا ريب في كونه
مكروها ممقوتا منهيا عنه لاشتماله على الغصب مع مضادته للخروج المامور
به فكيف يكون محبوبا مرادا حتى يصلح لان يتقرب به وحيث كان اجتماع الامر
والنهي محالا وكان هذا الفرد منهيا عنه قطعا تعين ان يكون غير مامور به
وكيف يكون مامورا به وهو مفسدة مستقبحة ومتى جاز الامر بالمفسدة
او بما يتضمنها او يفضي اليها وهو فيكون حكم العقل بقبحه وما دل شرعا على النهي

عن مثله

التكليف

وحصل امتثال الامر بهم

عن مثله مقيدا لاطلاق ما تعلق به الامر حتى كانه قال صل صلوة لا مفسدة فيها وهذا
ضابط في كل امر مطلق فانه لما استحال على الحكيم ان يامر بالمفسدة او بما يتضمنها
او يفضي اليها وجب تقييد كل ما اطلق من امر بذلك لانه لا يامر الا بالحسن
ولا يطلب الا ما به الصلاح واما مثال الخياطة فلا يشبه ما الكلام فيه فان الكون
في الحيز ليس من اجزاء الخياطة ولا من لوازمها بل من لوازم الخياطة وهذا بخلاف الصلوة
فان الكون فيه من اجزائها فان قلت اجزاء الصلوة انما هي افعالها كالقيام و
القعود والركوع والسجود فاما كون الفاعل في حيز فمن لوازم الوجود قلت
ما شككنا فلا نشك في ان السجود الذي هو عبارة عن وضع الجبهة على الارض
من اجزاء الصلوة ولا ريب انه كون في المكان وكذلك وضع باقي الاعضاء السبعة
الكون في المكان بل جميع تلك الحركات والسكنات اكوان فيه لدخول الكون في
مفهومها فان الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والسكون كونه
في مكان بعد كونه في ذلك المكان وهو قولهم في الحركة انها الكون الاول في المكان
الثاني وفي السكون انه الكون الثاني في المكان الاول على ان الغرض من العبادة
انما هو التقرب ومن ثم وجب فيها النية ومعلوم ان التقرب انما يكون بما
هو مراد محبوب دون ما هو مكروه ممقوت وهذا بخلاف الخياطة فان الغرض
انما كان مجرد حصولها فكيف يستويان في الطاعة والعصيان وربما توهم
على المرتضى انه ممن يجيز اجتماع الامر والنهي على شيء واحد من قوله وقد يصح ان يقبح
من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان
من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج والتخلص وليس له التصرف بنية
الفساد وكذا من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله يؤلم ذلك الحي كقعوده

وكذلك المجامع ذاتيا للحركة بنية التخلص وليس للحركة على وجه آخر وهنا خطأ عليه فانه
لا يريان الفعل الواحد يقبح من وجه ويحسن من آخر بل الفعلان من الجنس واحد بقرينة
التمثيل كيف وهو ينادي ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة ويستدل على ذلك بانه
اشتهر عنه الحكم باجزاء صلوة المرائي وصحتها لكن من دون ترتب ثواب وقد حكى عنه
الشهيد في قواعده ان قبول العبادة واجزائها غير متلازمين وانه ربما وقع الاجزاء
من دون قبول واستدل له على ذلك واجاب عنه ولكن مذهبنا ان نية القربة في العبادة
ليست شرطا في الصحة بل لترتب الثواب وكلامه في الذريعة ناطق بخلاف هذا ايضا
فانه احتج على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة بان شرط الصلوة ان تكون طاعة
وقربة بلى اللهم حكى الكليني رحمه الله عن الفضل بن شاذان ما يدل على الحكم بصحة هذه الصلوة
وذلك ان بعض اهل الخلاف اورد في باب الطلاق سؤالا حاصله انكم كما احتسبتم العدة وان
وقعت على وجه مخالف للشريعة بان قارنت الخروج او الاخراج فلم توجبوا اعادتها كذلك
فاعتبروا الطلاق ثلثا وان جاء مخالفا للكتاب والسنة بان وقع بلا فصل بعدة ولا رجوع
فاجاب الفضل بالفرق بين المقامين من حيث ان الخروج والاخراج ليس من شرائط العدة
والطلاق بل هو محصور قبله وبعده بخلاف العدة فانها شرط في الطلاق لا يجب الا فيه بعض الباء بسبب العقد
ولا يقع الا بها قال فليس يشبه الخروج والاخراج في العدة العدة في الطلاق وانما مثله
كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة
لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى ام لم يصل ثم ضرب لذلك
امثلة اخرى كالصلوة في الثوب المغصوب والصلوة في الثوب النجس والكذب في شهر
رمضان على غير الله عز وجل والجماع فيه وترك العزم عليه والحج على العقوق والجماع
في الاحرام فيصح العمل في الاول والعقد الاول من كل اثنين لعموم حرمتها وعدم كونها من شرائطه

ويقتضي التوالي

وتفيد التوالي لكونها من شرائطه ومن ثم احتمل المنع به ونحن نقول انه الحكم ببطلان يفسد
هذه الصلوة لم يبن على دعوى اشتراط صحتها بعدم وقوعها في مكان مغصوب
ليتوجه المنع من اشتراطها بذلك ويستند بحرمة ذلك مع الصلوة وبين هذا و
تلك امارة عدم الشرطية ولا نص يدل عليها وانما بني على كونها منهيا عنها للنهي
عن جزئها والنهي في العبادة قاض بفسادها ولعل الفضل جرى في ذلك على طريقتهم
مماشاة والزاما ~~كما في الصلوة المذكورة ثم المجيزون انما اجازوا اجتماع الامر~~
~~والنهي مع~~ واعلم ان ليس كل الاشاعرة على الاجازة فهذا ابو بكر القاضي وهو من اكابرهم
على المنع والحكم ببطلان هذه الصلوة غير انه مع ذلك يزعم انها مما يجتزى بها بدعوى
ان التكليف يسقط عندها لا بها كما في الجنون يسقط التكليف عنده لا به وهذه دعوى لابهام
عن البرهان وتعلق في ذلك بالاجماع من حيث انهم لم يامروا المصلين في المكان كما في الصلوة المذكورة
المغصوب بالقضاء لا وجه له لانهم انما لم يوجبوا القضاء لحكمهم بصحتها على
انه لا اجماع وخلاف احمد في ذلك معروف ثم المجيزون انما اجازوا اجتماع الامر
والنهي مع اختلاف الجهة حيث يمكن الانفكاك ويكون الجمع باختيار المكلف اما اذا
لم يكن كمن دخل غصبا واولج حراما فانه يجب عليه الخروج والاخراج قطعا بلا نهي عكس
ما قلنا في الصلوة المذكورة وهل يعاقب على فعل هذا الواجب من حيث انه تصرف
في الغصب وتقلب في الحرام الاكثرون على العدم اذ لا عقاب الا على نهي ولا نهي ههنا
والا لجامع الامر واختلاف الجهة غير مجد لعدم تمكن المكلف من الامتثال
فيهما فلو كلف بهما لكان تكليفا بالمحال وشذ ابو هاشم فحكم بالاجتماع ههنا
ايضا لاختلاف الجهة وقد عرفت ان الاختلاف هنا مما لا يغني واغرب الجويني فنفى
الاجتماع واعترف بعدم تعلق النهي تفاديا عن المحال لكنه مع ذلك حكم بالعصيان

للمكان تسبب فيه بالدخول والادخال قال في البرهان وانما حكمنا باستمرار معصيته
مع ان المعصية انما تكون بارتكاب المنهي والامكان معتبر في النهي ولا امكان ههنا
اذ ليس في وسعه الخلاص لانه تسبب الى ما تورط فيه آخرا معصيته وليس هو عندنا
منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج عنها ولكنه مرتبك في
المعصية مع انقطاع نهي التكليف عنه ويتوجه عليه انه كيف يتحقق العصيان مع انقطاع ٤
النهي عنه لتوقفه وتذلله وهل يكون الا بترك مامور به او فعل منهي عنه وبنائه على ان ذلك
انما يشترط ابتداء العصيان لا في دوامه عملا بالاستصحاب كما يحكى عنه خطاء وكيف يصح
الاستصحاب مع تغير الموضوع قد كان منهيا عنه وصار مامورا به بلا نهي كما اعترف به نعم
لا بد من الجهد كان يسرع في الخروج من اقرب الطرق واقلها ضررا هذا ومما يشكل على دعوى
تضاد الاحكام مكروه العبادة للاجماع على صحتها وكراهتها فقد اجتمع فيها الوجوب
والكراهة مع ان جميع ما تعلقوا به في المنع من الجمع بين الامر والنهي جار ههنا وكيف
يكون ما يطلب التنزه عنه محبوبا مامورا به وتخلص الاكثرون بان الكراهة ههنا ليست
بالمعنى المصطلح اعني طلب الترك مع جواز الفعل وانما المراد منها ومن النهي الوارد فيها
التنبيه على قلة الثواب وان ذلك خلاف الاولى وان معنى قولهم مثلا الصلوة في هذا
المكان وهذا الزمان مكروهة ان ذلك خلاف الاولى واقل ثوابا من الصلوة في غيرهما
وكذلك النهي الوارد فيها كلا تصل في الحمام او عند طلوع الشمس او غروبها ليس معناه
طلب الترك وانما هو خبر سيق للارشاد ومعناه ان الصلوة فيها خلاف الاولى واقل
ثوابا من غيرها وربما توهم ان النهي في هذا التاويل باق على حاله فاعترض بان قلة الثواب
في العبادة لا تقتضي النهي عنها خصوصا فيما لا عوض له فانه تفويت ثواب
بلا عوض وقد عرفت انه ليس طلب وانما هو خبر في صورة طلب جيء به للارشاد

نعم قد

نعم قد يقال انه كان ينبغي على هذا ان يعد في مكروهات العبادة ما كان على الفرد
الا على كالصلوة مع الامام في المسجد الحرام فان جميع ما عداها اقل ثوابا منها وعلى
وبما يجاب بان المراد انها اقل ثوابا منها في حد ذاتها مع قطع النظر عما يعرض لها
من المرجحات الخارجية وكيف كان فهذا تاويل في صيغة النهي ولفظ الكراهة
ومن الناس من تاول في متعلق النهي فقال في التخلص من هذا الاشكال ان النهي
وان تعلق ظاهرا بالعبادة لكن المراد النهي عن سبب كراهتها كالتعرض لرشاش الماء النجس
في النهي عن الصلوة في الحمام والتشبه بعابدي الشمس في النهي عن الصلوة عند طلوعها وغروبها
وعن التعرض للسيل او وطء الابل في النهي عن الصلوة في بطون الاودية ومبارك الابل
وهكذا فكانت الصلوة متمحضة للامر ولا اجتماع فيه وفيه ان هذا لا يدفع الاشكال لان
النهي عن اللازم لا يجب ان يستلزم النهي عن الملزوم فاذا نهي عن التشبه والتعرض
المذكورين كان ذلك نهيا عن كل ما يستلزمهما حتى لو صرح بالنهي عن ذلك فقيل
مثلا لا تتعرض للنجاسة في العبادة ما لصلوة في الحمام ولا تتشبه بعابدي الشمس
بالصلوة عند طلوعها او غروبها كان نهيا عن الصلوة واشباه هذه الامور من هذه
المناهي انما هو على انها وجه حكمة للنهي عن الصلوة المرغب فيها لا على انها هي المنهي عنها
دون الصلوة هذا وربما قيل لا اشكال ههنا ولا اجتماع لان الكراهة لم تتعلق بذات
العبادة اعني الافعال المعروفة وانما تعلقت بايقاعها في زمان مخصوص او مكان
او على حال لما تقرر من ان النهي كالنفي ينصرف الى القيد الاخير واي بدع في اتصاف
ذات الفعل بالرجحان ووجه ايقاعه بالمرجوحية بقول هذه الصلوة الواجبة
يكره ايقاعها في هذا الزمان او هذا المكان او على هذا الحال وبالجملة فالمتصف
بالرجحان هو الطبيعة والمرجوحية ايقاعها على الوجه المخصوص ومع فيستحق على

ترك ايقاعها على الوجه المخصوص بتلك الخصوصية الثواب كما يستحق على ترك
سائر المكروهات وانت تعلم ان النهي عن الفعل باعتبار الخصوصية لا يخرجه عن كونه
منهيا عنه لاشتماله على بيان الوصف النهي واذا كان منهيا عنه فكيف يكون مأمورا
به محبوبا يصح التقرب به كيف ولو صح ذلك لصح في النهي الحتمي عن صوم يوم النحر اذ لا
يتوقف التضاد على الحتم لما علم من تضاد الاحكام كلها على ان النهي اذا كان متعلقا
بالخاص والامر بالعبادة لعام لم يكن الخاص منه وجاز خطاب العام لوجوب تنزيل
العام بعد التخصيص على ما عدا الخاص فكان مع الخصوصية متمحضا للنهي فكيف يبقى فيه
اجتماع الامر والنهي ونحن فنقول لو كان النهي في مكروه العبادة على معناه اعني
طلب الترك في الجملة لم تكن صحيحة لاقتضائه خروجها عن خطاب الامر وعدم تعلقه
بها لكن صحتها ثابتة بالنص والاجماع فتعين تنزيله على خلاف معناه احد الكلام
على الحكم التكليفي واما الوضعي فهو اقسام ايضا السببية والشرطية والمانعية
والدلالة وذلك ان الحاكم قد يجعل الشيء سببا لاخر فيكون حاكما بسببيته وقد
يجعله مانعا فيكون حاكما بمانعيته وقد يجعله شرطا له فيكون حاكما بشرطيته
وقد يجعله دليلا عليه فيكون حاكما بدلالته وذلك كما جعل الزنا والسرقة سببين
موجبين للحد بقوله عز من قائل والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والطهارة شرطا للصلوة لا تصح
الا بها بقوله لا صلوة الا بطهور والحيض مانعا من الصلوة بقوله ع دعي الصلوة
ايام اقرائك والاجماع دليلا على حقيقة كل ما انعقد عليه بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ
سواء كان ذلك الجعل بخطاب وضعي كما في الثالث والخامس او بخطاب تكليفي يتضمن
الوضع كما في الباقيات والحكم الوضعي من هذه الامور وليس هو السبب والشرط
والمانع والدليل

الكلام في الاحكام الوضعية

والمانع والدليل كما يوهم كلام كثير وانما هو ما حكم بالاستلزام في السببية والشرطية
والمانعية والدلالة لان ذلك هو الذي يحكم به الحاكم في جعل الاشيا اسبابا وشرائط
وموانع وادلة والذي يتصف به الاشياء في نفس الامر واما نفس الجعل والوضع
فهو من صفات الحاكم وافعاله كيف وهو الحكم بالمعنى المصدري دون العرفي كما مر
موضحا في التكليفي وكيف كان فالكلام يقع ههنا في السبب والشرط والمانع و
الدليل اما السبب فهو عند اهل العلم ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه
العدم والمراد بالاستلزام المذكور ان يثبت ذلك له في حد ذاته فلا يضر انتفاء
الاستلزام في الوجود لاختلال شرط او وجود مانع ثم التلازم من الجانبين
ان كان عند العقل فالسبب عقلي كالنظر للعلم وان كان في مجاري العادات فعادي
كالاكل للشبع وان كان عند الشارع بان كان هو الذي حكم به فشرعي وقد خص المتشرعة
من بين ارباب العلوم اسم السبب بالوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل على كونه
معرفا لاثبات حكم شرعي من حيث انه موصل لاثبات ذلك الحكم فان سبب الشيء في اللغة
ما يتوصل به اليه ولذلك سمي الحبل سببا وذلك كالعقد للبيع والسفر للقصر بخلاف
الرضا في الاول والمشقة في الثاني فانهما ليسا سببين شرعا لخفاء الاول وعدم انضباط
الثاني ولذلك لما جعل البلوغ والعقل سببا للتكليف انيط بامر ظاهر كالعدد و
الاحتلام والحيض ونحو ذلك من حيث انه لا يتم ادراكه غالبا الا ح ولم يجعل السبب
تمام الادراك لخفائه مع شدة تفاوت الناس فيه من مرتبة هي عدم بالنسبة الى الاخرى
فلو انيط به الحكم وجعل سببا لعظم الاختلاف بين الناس هذا يقول تم ادراكه و
ذاك يقول كلا انما التام ادراك فلان ولم يتيسر انفاذ الحكم المتعلق به ولما كان
التلازم المذكور بين السبب والمسبب كان الاصل فيهما التقارن كما ترى الكف

الكلام في السبب
انقسام السبب الى [illegible]

والايمان يقارن الاعتقاد وثبوت الحدود وقوع اسبابها من شرب او زنا او سرقة
والملك اسبابه الفعلية كالحيازة والاحياء والقولية كصيغ العقود والايقاعات
فيقارن الجزء الاخير منها او الاتصال كما في الاتصال سبابا للوقتية كاوقات الصوم
والصلوة والحوادث كالكسوفين والزلزلة وسائر الاخاويف حتى لا يسوغ التقديم
والتأخير الا بدليل كما جاء في غسل الجمعة والاحرام واذان الفجر وزكوة الفطرة
ويحتمل في الصيغ ان تكون من الثاني وتظهر الفائدة فيما لو اتصل موته باخر الصيغة
كقبول النكاح والبيع والطلاق والاعتاق والاسلام والاقالة فعلى الاول يقع
الجميع وعلى الثاني تكون في مثل قبول البيع بمنزلة نصب الشبكة في الحيوة والصيد بعد الموت
ولا يتحقق اسلام ولا نكاح ولا عتق حيث يكون الموجه الميت هو العبد ولما كان الظم
تحقق الاسلام بالشهادتين والعتق بايقاعه وكذا الاقالة والطلاق وكان الوجه هو الاول
ومثل الشهيد ره بما لو اسلم ابو الزوج الصغير وزوجته البالغة معا فعلى المقارنة
فالنكاح باق وعلى الترتيب هو منفسخ وان كان بلا فصل وذلك لان اسلام الصغير
تابع لاسلام ابيه مترتب عليه فيكون بعده ولا يخفى لزوم ذلك على المقارنة ايضا الا
ان يريد المقارنة ما بين اسلام ما بين الاب والولد الصغير ثم ان ظهر وجه المناسبة
بين السبب والمسبب خص عندهم باسم العلة كالقتل الموجب للقصاص والسرقة الموجبة
للفسق وصيغ العقود المستلزمة لما يترتب عليها وذلك لدلالتها على الرضا وهذا
بخلاف ما لم يظهر فيه وجه المناسبة كالدلوك للظهر وسائر اوقات الصلوة والصيام
ورمي الجمار والهدي ونحو ذلك فان السبب فيها لا يسمى عندهم باسم العلة وان كان
فيها ايضا اعظم حكمة هذا وقد اشتهر تقسيم السبب الى وقتي ومعنوي ويريدون
بالمعنى ما عدا الوقت من حادث كالاخاويف الموجبة للصلوة والبلوغ والجنون
الموجبين

تقسيم السبب الى [illegible]

الموجبين للتكليف وسقوطه والموت للميراث والشركة للاخذ بالشفعة او قوله
كالعقود والايقاعات وتكبير الاحرام والتلبية والقذف او فعل كالحيازة والالتقاط
والالتقاط واحياء الاموات ومس الاموات والقتل والجماع والزنا والسرقة والعلوق
والزكوة والحج الموجبة لعصمة دم فاعلها او المطل والامتناع من اداء الحق المبيحين للمقاصة
والبيع من دون اذن بل سائر الطاعات والمعاصي للثواب والعقاب او اعتقاد
كالعقائد الحقة والباطلة لما يترتب عليها من الطهارة وعصمة النفوس والاموال و
نقائضها او شك كالشك الموجب للاحتياط او سجود السهو والوقتي ما كان ظرفا
للمسبب فان كان بقدره كيوم الصوم فتمامه هو السبب ولذلك لم يجب على من بلغ
او اسلم او زال عنه المانع في الاثناء وجوب صوم ما بقي من النهار ولو لحظة على
من لم يثبت عنده انه من الشهر ثم ثبت انه من الشهر لكن السبب هنا ايضا تمام اليوم
وهو ثابت في نفس الامر فيه ما هناك انه لم يعلم به فلما علم لزمه تدارك ما بقي وان
قل وان كان ازيد كاوقات الصلوة فكل جزء يسع الصلوة سبب في وجوبها ولذلك
وجب على من بلغ او اسلم او زال عنه المانع في اخر الوقت ووجب قضاؤها على من اخترم بعد
مضي ما يسعها وليس لكل وقت للعمل سبب فيه بل ربما كان السبب غيره كما في النذر المطلق
في العمر كله والعدة في شهورها وقضاء رمضان في السنة كلها وكثيرا ما يكون الشيء
الواحد سببا لاشياء كقتل العمد الموجب للفسق والحد وزنا البكر الموجب للفسق والجلد
والجز والتغريب واكثر الاسباب مسببات النكاح عقدا او وطءا لكثرة ما يترتب عليه
من الاحكام وربما كان السبب مركبا من امرين او اكثر كالبلوغ والعقل للتكليف وربما
اشتركت اشياء في اقتضاء امر واحد كالاحداث الموجبة للطهارة الكبرى والحق
انها موانع من العمل المشروط بعدمها كما في الاحداث الموجبة للصغرى الا الجنابة على القول

بوجوب غسلها لنفسه بل التحقيق انها اسباب للمانع الذي هو الحدث الاكبر او الاصغر
اعني الحالة المانعة ومعلوم ان تعددها لا ينافيه فلذلك يكفي في ازالته طهارة
واحدة واما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وخص
في الاصطلاح بالوصف الظاهر المنضبط الذي جعل امارة على نفي الحكم الشرعي وهو
ضربان مانع سبب ومانع حكم فالاول ما اشتمل على حكمة تخل بحكمة السبب حتى تفضي الى
الى زواله وذلك كالدين المانع من وجوب الخمس في المكاسب لاقتضائه زوال السبب
في وجوبه وهو وجود الفضل اعني ما يزيد على المؤنة وزوال الحكمة التي هي مواساة اهل
البيت بما لا يعود على المالك بالمفسدة لو فوته في الفضل واغنائهم بذلك عن اهل
اوساخ الناس اذ لا فضل مع الدين ليواسي به ومثل اللعان المانع من توارث الزوجين
لاقتضائه سبب التوارث الذي هو الزوجية وزوال الحكمة في الميراث
التي هي تمام المواصلة بوشائج الاعضاء وكذا منعه من التوارث بين الوالد وولده
اذا كان اللعان في نفي الولد والثاني ما اشتمل على حكمة تقتضي نقيض الحكم مع بقاء
السبب وحكمته وذلك كالابوة المانعة من القصاص لاشتمالها على كون الوالد
سببا لوجود الولد وذلك يقتضي نفي القصاص لئلا يصير الولد سببا لعدمه
مع ثبوت القتل الذي هو السبب في القصاص ومع بقاء حكمته التي هي الحيوة
المشار اليها في قوله عز من قائل ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وقد عرفوا
الاول بانه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي
نقيض حكمة السبب والثاني بانه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط
الذي يخل وجوده بحكم السبب مع بقاء حكمته وبالجملة فالمانع ان ادى الى زوال
السبب فهو مانع السبب وان لم يفض الى ذلك بل كان اقتضى امرا ان نافى الحكم مع

بقاء السبب

المانع

بقاء السبب فهو مانع الحكم وكلاهما وان اشتركا في منع الحكم لكن اضيف الاول الى السبب
لافضائه الى نفيه بخلاف الثاني واعلم ان ما لهجت به السنتهم من اعتبار الحكمة في السبب
والحكم والمانع انما يتم على القول بتعليل افعاله تعالى بالمصالح والاغراض كما عليه اصحابنا
والمعتزلة لا تحتج انه تعالى لا يطلب شيئا ولا يمنع الا وفيه ما يقتضي الطلب او المنع وهو
معنى تبعية الحكم الشرعي للعقلي ومن الآثار المرسلة المنبهة على الفرق بين مانع السبب
ومانع الحكم عود الحكم عند زوال مانع الحكم كما يعود التكليف بالصيام حيث يكون
المانع منه المرض او السفر ويزول قبل الزوال فانه يجب الصيام اذا لم يتفق
الافطار من حيث ان السببية باقية فلما زال المانع ظهر اثر السبب وهذا بخلاف
مانع السبب كالصغر والجنون فانهما اذا زالا قبل الزوال لم يجب الصيام وان لم يتفق
الافطار لعدم حصول السبب فيهما ثم المانع قد يمنع ابتداء واستدامة كالرضاع
المانع من ابتداء النكاح ومن استمراره حيث يرد على نكاح سابق بين المرتضعين او
غيرهما فيبطله وقد يمنع في الابتداء دون الاستدامة وذلك كالاحرام ان يزيل الخطاب
الخطاب السابق ومثله العدة تمنع من ابتداء النكاح ولا تمنع من دوامه حيث توطأ
الحليلة بشبهة فانه يحرم على زوجها وطؤها الى انقضاء العدة فكانت العدة
هي المانع من النكاح ولا تبطل اصل النكاح بل هو باق فلا يحتاج بعد انقضائها الى
عقد جديد وربما كان الامر بالعكس فيمنع من الاستدامة ولا يمنع من الابتداء
وذلك كالاحرام بالنسبة الى ملك الصيد في احد القولين وان الناسك اذا احرم
وكان في ملكه صيد زال ملكه عنه واذا عرض للمحرم ملك الصيد بميراث او ابتياع وكيل
ملكه اذا كان الصيد نائيا عنه بل ربما قيل انه يملك العارض وان لم يكن بعيدا
واما الشرط فهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فيلزم من عدمه العدم ولا يلزم

الاحرام مانع

من وجوده الوجود ولا ينتقض بجزء العلة الذي هو سبب ناقص لان السبب ما كان
له تأثير في وجود المسبب ومعلوم ان الشرط لا تأثير له في ايجاد المشروط وهو
كالسبب في الانقسام بحسب الحاكم الى العقلي كنصب السلم للصعود والحيوة للعلم والعادي
كغسل جزء من الراس والعضدين في الوضوء والشرعي كالطهارة للصلوة والقدرة
على التسليم في البيع قسمان وينقسم بحسب المتعلق الى شرط السبب وهو ما جعله
الشارع شرطا في سببية السبب وترتب اثره عليه كالقدرة على التسليم في البيع
وبالجملة هو في المعاملة ما جعل شرطا لصحتها او شرطا للحكم كالشرط وجوب الحج
بالاستطاعة والزكوة بالحول وشرط المحكوم به كالشرط صحة الصوم والصلوة
والحج وغيرها بشرائطها والحق ان الكل شرط للحكم الشرعي فالاول للحكم الوضعي
كالسببية والثاني للتكليفي كالوجوب والثالث للوضعي ايضا بناء على ان الصحة
منه كما هو المعروف ولقد اطال الناس في هذا التقسيم من دون طائل واعلم ان الشرط
اذا لوحظ من جانب العدم رجع الى المانع فان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط
فما كان وجوده شرطا للسبب كان عدمه مانعا من السببية وما كان شرطا للتكليف
او للصحة كان عدمه مانعا من التكليف او الصحة كما ان عدم المانع يرجع الى الشرط
الا ترى ان الطهارة من الحيض والنفاس والسلامة من الجنون والصغر شرط
لوجوب الصلوة ومن الخبث وسائر الاحداث شرط لصحتها هذا وربما اشتبه
الشرط بالسبب لتوقف الحكم على كل منهما كما في اعتبار النصاب والحول في الزكوة
فقد حكموا بان بلوغ النصاب سبب في وجوبها والحول شرط مع توقف الحكم اعني وجوب
الزكوة فقد حكموا بان بلوغ النصاب عليهما معا والوفاق ان ما ترتب عليه الحكم
شرعا ان كان مناسبا في ذاته فهو السبب كالنصاب فانه مشتمل على الغناء

والملكية وان

الشرط

الفرق بين الشرط والسبب في مظان الاشتباه

والملكية وان كان مناسبا في غيره فهو الشرط كالحول فانه مكمل لنعمة الملكية بطول
التمكن من التنمية ولو ترتب على مجموع اشياء كلها مناسبة في ذاتها كان المجموع
سببا واحدا كترتب القصاص على القتل العمد العدوان وكل واحد جزء سبب
كما رتب التكليف على البلوغ والعقل ومن هنا يخرج الجواب عن النقض على تعريف
الشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم بجزء العلة واعلم ان الشرط المدلول عليه
باداة الشرط كان دخلت اعطيتك من قبيل الاسباب فان المنشئ للخطاب
المشتمل عليه جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فهو سبب
في نظره ودلالة الاداة على الملازمة في الوجود هو المنطوق وعلى التلازم
في العدم هو المفهوم هذا هو الغالب بل ظاهر جماعة انه هو الحقيقة فيها وهو
قولهم ان كلمة ان المجازات للسببية وكثيرا ما تستعمل لمجرد تعليق الجواب على الشرط
ويكون مضمون شرطها النحوي اعني مدخول الاداة شرطا حقيقيا يلزم من عدمه
عدم الجواب ولا يلزم من وقوعه وقوعه بل ربما كان في تسميتها عند اهل اللغة والعربية
شرطية ما يدل على انها حقيقة في التعليق فان الشرطية في اللغة الاشتراط وما اشترط
من شيء وهو انما يكون في التعليق كما تقول اعطيك عطرا ان سئلك وانت حر ان عافاني
الله فان المعلق هو الذي يشترط في ايقاع الجزاء وقوع الشرط ويكون غرضه بيان
حال العدم وهذا بخلاف ما اذا استعملت في التسبيب كالمثال الاول فانه كما عرفت يجعل
الشرط في نظره موجبا للجزاء وغرضه بيان ذلك وهو قوله في الصحاح واما ان المكسورة
فهي حرف للجزاء يوقع الثاني من اجل وقوع الاول كقولك ان تأتني آتك وان جئتني
اكرمتك والحق ان اصل الشرط في اللغة الالزام والالتزام فيتناول كلا الامرين
وثالثا وهو ما يشترط في المعاملات وغيرها لا بطريق التعليق ولا السببية

كما تشترط في البيع او الصلح او نحو الاجارة او غير ذلك عملا من الاعمال تقول بعتك
هذا بكذا بشرط كذا وكذلك صالحتك واجرتك وزوجتك بشرط كذا وكذلك تقول
لمن سئلك ان تعينه في عمل او امر من الامور اعينك بشرط كذا ولعل هذا هو الحقيقة في
لفظ الشرط وان كانت اداته حقيقة في غيره وفي المثل الشروط املك عليك ام
لك قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه ثم ذكر المثل وبالجملة
فبين الاداة ولفظ الاشتراط فرق ولذلك دخل في العقود كالادات وامتنع دخول
الاداة فيها لو الشرائط صحتها او ترتب اثارها يدور على تحقق وقوعها والرضا
بمقتضاها وذلك لا يتم الا بالتنجيز والايقاع ولا تنجيز ومع التعليق الا ترى انك
اذا قلت بعتك هذا بكذا ان كتب لي هذا الكتاب وانت حر ان بنيت لي هذه الدار
لم تكن موقعا للبيع والاعتاق بهذا الكلام بل معلق لها والمعلق غير واقع وهذا
بخلاف ما اذا قلت بعتك بكذا واشترطت عليك في ذلك ان تكتب لي او بشرط ان
تكتب او على ان تكتب وانت حر واشترطت عليك ان تبني لي هذه الدار او بشرط
ان تبني او على ان تبني فانك فيهما موقع ولكن على الوجه الخاص نعم خرج بالدليل العتق
في تعليقه في موضعين احدهما التدبير والثاني النذر وشبهه تقول في الاول انت حر
اذا مت كما تقول لعبد الموت فينعتق بعد الموت بالايقاع السابق وفي الثاني انت حر
ان عافاني الله او اذا عوفيت العتق بل الاعتاق ثم لا يصح في غيرهما ولا يجوز انت
حر ان دخلت كذا ولا بعد هذا الشهر فاما قول من انكر التوكيل وقد زوجه الوكيل
ان كانت زوجتي فهي طالق فليس بتعليق لعلمه بالواقع لانه ان كان يعلم انه وكل
فزوجها في فزوجها وهي زوجه فهو طلاق منجز وانما جاء بالشرط على الذي هو
ظاهر يصح في التعليق تفاديا من لزوم المهر بتنجيز الطلاق المستلزم للاقرار
بالزوجية

بالزوجية وان لم يعلم ذلك فلا زوجية ولا طلاق وانما جاء بذلك لئلا ان فتنكح غيره
مخافة ان يكون كاذبا في انكار الوكالة وهو زوجها وان جاز لها النكاح بناء على ظاهر
الانكار وكذا كل تعليق على ما يعلم المعلق حاله وانما جاء بالشرط لغرض اخر كان كان
الا فقد وهبتكه ومثل العقود في صحة عدم قبول التعليق نية العبادات فيصح
اصلي ان بقيت على الطهارة وهو شاك في البقاء عليها كما اذا كان حادثا وكان ممن
يفجأه الحدث بل لا يصح ان تشترط فيهما ما ليس كان تقول اصلي على ان اقطع بالشكوك فيه كان م
او لا احتاط في الشك لانه شرط فاسد فيفسد الا ما دل الدليل على صحته فيصح كما جاء في الاعتكاف
والاحرام صحة اشتراط الرجوع والاحلال تقول في الاول اعتكف لله ولي الرجوع متى
شئت وفي الثاني احرم بالحج ولي الاحلال اذا حبست فاما قول المزكي ان كان مالي الغائب
سالما فهذا زكوته والا فهي صدقة فقد خرج بالدليل واذا نويت ان تصلي وتستمر ان
بقيت على الطهارة ومن عادتك البقاء عليها وعدم مفاجاة الحدث كما هو الغالب
فان كان مجرد خطور فلا يضر وان قصدت بذلك التعليق فاشكال ومثله التعليق
على مشيئة الله فان قصد مجرد التبرك كما هو الغالب فلا اشكال واما الدليل فهو
فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم من الاحكام وذلك كالاجماع وخبر الواحد
وظاهر الكتاب ودليل العقل فحكم الشارع مثلا بان الاجماع حجة حكم وضعي والخطاب
الدال على ذلك كقوله لا تجتمع امتي على الخطاء مثلا خطاب وضع وان ترتب عليه
تكليفي كوجوب الاتباع وهكذا وزاد قوم في احكام الوضع الصحة والبطلان و
الرخصة والكلام عليها يقع في مقامين الاول في بيان معانيها اما الصحة ولا يوصف
بها الا العبادات والمعاملات من العقود والايقاعات فقد اتفقت الكلمة على
انها في المعاملات عبارة عن كونها بحيث تترتب عليها اثارها وحقيقة ذلك ع

الدليل

البطلان

وقوعها جارية على القانون الشرعي فيها جامعة للشرائط خالية من الموانع وتفسيرها
بترتب الاثار انما وقع على ضرب من التسامح لكونه لازما وهو انما يثبت لها بواسطة الصحة
فان الاثر انما يترتب على العقد الصحيح واختلف الناس في العبادات فقال المتكلمون
ان الصحة فيها عبارة عن موافقة الاوامر الشرعية ومرجع ذلك الى الجريان على
القانون الشرعي مع توفر الشرائط والسلامة من الموانع وقال الفقهاء انها
فيها عبارة عن كونها مسقطة للقضاء اي لفعلها مرة اخرى ولو في الوقت و
بالجملة كونها مخرجة عن عهدة التكليف وربما توهم من هذا ومن قولهم بعدم اعادة
ظان الطهارة ان القضاء بامر جديد اراد ما مر تحقيقه في انقسام الموقت الى
الاداء والقضاء من ان القضاء بامر جديد وليس كذلك فان قضاء الصلوة
بعد ظهور كونها على الحدث مما ثبت بالنص والاجماع انما ذاك فيما لم يثبت فيه
الا الاداء وثمرة الخلاف تظهر في مثل الصلوة بظن الطهارة فانها بعد ظهور
وقوعها على الحدث صحيحة على الاول لدخولها فيما دخل الشرع فيها بالاجماع فكانت
جارية على وفق القانون باطلة على الثاني لوجوب الاعادة اجماعا ولا بدع على الاول
في اعادة ما صح فانهم يقولون ان القضاء هنا انما كان بامر جديد ولولا قيام الدليل
عليه لما وجب لموافقتها للامر وتحقق الامتثال فتكون مجزية كما لو صلى في مكان مغصوب
او ثوب نجس وهو لا يعلم والتحقيق ان الامر بالاعادة هنا انما جاء على الاصل حتى انه
لو لم يرد لوجبت بالامر السابق لعدم توفر شرطها فلا امتثال ولا اجزاء وان كان دخوله
فيها باذن الشارع فان مجرد الاذن في الدخول لا يكفي في الاجزاء بل يقع مراعى ان لم ينكشف
الخلل اجزأت والا لم تجزء وذلك ان الاصل في الحكم بشرطية شيء لشيء كالطهارة للصلوة
توقف المشروط على ثبوته في الواقع وعدم كفاية الظن فيه الا ما دل الدليل على
الاكتفاء

الاكتفاء فيه بالظن وان لم يصادف الواقع كما في اشتراط طهارة الثوب والبدن
واباحة المكان والساتر في ذاوود خطاب وضع في اشتراط شيء كقوله لا صلوة
الا بطهور كان ذا اعلان الشرط بثبوته في الواقع وان لم يصادف الواقع بطل
المشروط وربما ظهرت الثمرة في عبادة المميز على القول بالتمرين فتصح على الثاني
دون الاول على ما يجي انشاء الله اذا عرفت هذا فنقول الوجه في تفسيرها ما قاله
الفقهاء من كونها مجزية مخرجة عن عهدة التكليف مسقطة للاعادة وذلك ان
اصل الصحة السلامة من النقص والخلل الخلل ومنه اناء صحيح وقضية ذلك ان
يكون كل ما وقع منها على النقص والخلل بنقص جزء او اختلال شرط او وجود مانع
غير صحيح الا ما دل الدليل على كونه في حكم السالم على ان الظم من وجوب الاعادة في
الوقت والقضاء خارجه انه ليس لمحض التعبد بل لعدم اجزاء ما وقع وعدم كونه
مخرجا عن العهدة وما ذاك الا للبطلان واما البطلان فهو خلاف الصحة ويرادفه
الفساد وفرق الحنفية بينهما بتخصيص الاول بما لم يشرع اصله كبيع الملاقيح و
الثاني بما له اصل كبيع الرباحية بنوا عليه الحكم بصحة الثاني عند القاء الزيادة
بخلاف الاول لوقوعه باطلا مبني على استعمال الفاسد عرفا فيما عرض له الفساد
يقال فسد الخل وثمرة فاسدة وهذا بعد تسليمه اقصاه انه اصطلاح ابانوا فيه
وجه التسمية ولا مشاحة واما الحكم بصحة البيع عند القاء الزيادة فيحتاج الى دليل
ثبت والا فالعقد قد فسد ولم يثبت ان الالقاء مصحح واما الرخصة فهي ما شرع
من الاحكام لعذر مع قيام المحرم وحقيقتها الاذن فيما كان محظورا ثم قد يبلغ الى
حد الوجوب كاكل الميتة عند خوف الهلاك وشرب الخمر عند الاضطرار
للاساغة والكذب بل الحلف عليه في النفس او المال ومخالفة الحق للتقية و

صحه م

الرخصة

عن م

الصلوة والصيام في السفر وربما قيل ان القصر فيهما عزيمة وقد لا يبلغ الى ذلك ولكن يغتفر
كالنظر الى المخطوبة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس لخائف الاعواز والاتمام في الاماكن
الاربعة وربما كان قضاء الاباحة كبيع العرايا واظهار كلمة الكفر للخوف وربما
قيل بوجوبه وربما كان مكروها كالكذب في الدفاع عما لا يجحف هابه من المال وقد
يباح بل يندب وربما وجب خصوصا في مال الغير ومن الرخصة العفو عن دم القروح
والجروح وما نقص عن الدرهم ونجاسة ما لا تتم به الصلوة والرخص الشرعية
كثيرة اذا استقصيتها ويقابل الرخصة العزيمة وهي في الاصل من العزم وهو التصميم
على الامر كما قال تعالى فلم نجد له عزما واولو العزم من الانبياء المبالغون في التصميم على
اظهار الحق وهداية الخلق وعند المتشرعة ما شرع ابتداء ~~وربما خص بالواجب~~ فتناول
~~الحكم~~ الكلم وهو المراد بقولهم ما شرع لا لعذر وقولهم ما جاز فعله لا مع قيام المقتضى
للمنع وقول الامام الرازي في المحصول ما جاز فعله غير انه لم يوجد المقتضي
للمنع ورخصة ان وجد وعلى هذا فقط فيتناول ما عدا الحرام وربما خص بالواجب
ثم الظاهر انها لا تطلق الا في مقابلة الرخصة يقال هذا رخصة وذاك عزيمة وهذا
رخصة ليس بعزيمة ولا يقال هذا عزيمة بلا مقابلة نعم يقال هذا رخصة وان
لم يقابل وكل ذلك اصطلاح ولا مشاحة فيه وفي شرح الشرح الحق ان الفعل
لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة **المقام الثاني** في ان هذه الثلثة
من اي قبيل كان المتاخرين لا يرتابون في كون الصحة والبطلان في المعاملات
من احكام الوضع للقطع بان استتباع العقود والايقاعات لما يترتب عليها
من الاثار انما جاء من توقيف الشارع ولذلك اقتصر ابن الحاجب على نفي ذلك
في العبادات وربما صرحوا بذلك كما قال الابهري لا شك في كونها في المعاملات
من احكام الوضع

من احكام الوضع لان كونها مستتبعة لثمراتها موقوف على توقيف من الشارع
واما في العبادات فقد اختلفوا فاثبته ناس ونفاه اخرون قال العضدي عند
كلام ابن الحاجب انهما فيها امر عقلي وقد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات
من احكام الوضع فانكر ذلك حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى
توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها
سواء بسواء فلا يكون حصوله ولا الحكم به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء
بل هو عقلي مجرد وانت ان ليس في استتباع العقود والايقاعات لثمراتها الا السببية تعلم
التي كانت بتوقيف الشارع وقد قلنا ان الحكم بها من احكام الوضع ثم ليس هناك
شيء من وراء ذلك يحتاج الى التوقيف اذ بعد العلم بالسببية الشرعية التي هي عبارة
عن كونها مستتبعة لثمراتها التي هي المسببات والعلم بشرائط الصحة وموانعها لا
يحتاج في الحكم بترتب الثمرات الى اكثر من مراعات صدور ما من الموقع جامعة
للشرائط سالمة من الموانع وبالجملة رجوع الجزئيات الى الكليات وهو كون
خصوص ما وقع جزئيا مما جعل سببا فكانت المعاملات في هذا كالعبادات
بل ربما احتيج في العبادات بناء على تفسير الفقهاء الى التوقيف كما في صلوة
فاقد الطهورين والمتيمم والعاجز عن القيام والقعود والركوع والسجود
او شيء من ذلك ومقدم غسل الجمعة مخافة الاعواز وبالجملة كل رخصة
في العبادة فان اقصى ما يعلم بورود الرخصة الجواز اما انه لا يحتاج معه الى الفعل
مرة اخرى اداء كان كما في غسل الجمعة للمقدم فانه اذا وجد الماء يوم الجمعة
اغتسل ولم يكتف بما فعل او قضاء كما في فاقد الطهورين فانه يعيد بعد التمكن
فكان من الجائز ان يكون الاجتزاء بيد الامر باعادته في الوقت ولا بقضائه

بعده كذلك وذلك لمن صلى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت او بعده ومن هنا يظهر
وجه من لم يعد الصحة والبطلان في احكام الوضع من حيث ان السببية في المعاملات
والامر في العبادات كافيان فيهما وتوجه عليه ان ما دخله التخفيف من العبادات يحتاج
الى التوقيف كما عرفت فهو وبه تثبت الرخصة وهو امر زائد على الامر فكان الوجه
هو التفصيل واما الرخصة فظاهرهم كما صرح غير واحد انها من التكليف لعدم
خروجها عما عدا الحرام من الاحكام فهي اما تخيير كما في الاباحة او اقتضاء كما
في الثلثة الاخر غير ان منهم من صرح بانها من خطاب الوضع ومنهم من خرطها في سلك
الاحكام الوضعية كما صنع ابن الحاجب لكن تعريفهم لها وكلامهم فيها
ظاهر في انها من التكليفية والتحقيق انها الاذن المطلق بعد الحكم المحض
وان الايجاب والندب والكراهة والاباحة تجيء من امر خارج عنها مثلا
شرب الخمر محرم وقد اذن لمن غص ان يتناوله وهذا الاذن هو الرخصة
ثم لما كان حفظ النفس واجبا وجوبه عزيمة لم يرخص في تركه قلنا ان
التناول الذي يكون به الحفظ واجب من باب المقدمة وليس وجوب الحفظ
الثابت بالاصالة ولا وجوب الشرب الذي جاء بعد رخصة انما الرخصة
هي الشرب للداعي المذكور وهكذا وزاد ناس في احكام الوضع التقدير
وهو تقدير الموجود معدوما والمعدوم موجودا ومثلوا الاول بمسئلة
جواز التيمم مع وجود الماء لعدم التمكن من استعماله لمرض او غيره نظرا الى
ما جاز التيمم في مثله مع تعليق الجواز في الكتاب المجيد على عدم الوجدان الا
وقد قدر هذا الموجود معدوما اي نزله منزلته وجعل بمكانه لاشتراكهما
في تعذر الاستعمال وفيه ان الشارع جعل تعذر الاستعمال سببا في جواز التيمم
اقصى ما هناك

اقصى ما هناك انه نص على سببية عدم الوجدان في الكتاب وعلى سببية ما شاركه في
تعذر الاستعمال في السنة والاجماع فكان الوضع الشرعي في سببيتهما بل في سببية القدر
المشترك بينهما اعني التعذر فان ادلة تناول الاحكام الشرعية وضعيها وتكليفيها
من مجموع الادلة والحاصل من المجموع سببية التعذر المشترك نعم السبب في تشريك الامرين
في السببية بناء على الاول هو الاشتراك في التعذر بلى اللهم لو كان ثبوت الثاني
بالقياس لاحتاج الى الحمل والتنزيل لكن ذلك من عمل القايس وليس من الوضع في شيء
لان الوضع من الشارع كالتكليف لا من المتشرعة ومثلوا الثاني بما ورد من دخول
الدية في ملك المقتول قبل موته بان ليورث وتقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه
وذلك انا نقطع بعدم ملكه للدية في حيوته لانها لا تستحق الا بعد الموت فلم
يبق الا تقدير سبقها وفيه انه ان اريد بالتقدير هنا التنزيل والتشريك في الحكم
للمشارفة والاستعداد فكانت ثابتة بالقوة القريبة من الفعل توقف ذلك
على قيام الدليل الشرعي ومتى قام لم نحتج بعده الى اعتبار شيء ويكون التنزيل
وجه حكمه في الحكم ولا وضع وان اريد مجرد الفرض كما هو الظاهر فلا دليل على اعتباره
ولا على تاثيره في ترتب الاثار عليه فان الدليل اقصى ما دل على قضاء الدين و
انفاذ الوصية والارث واقصى ما في ذلك تنزيل المشارف منزلة الواقع في
الحكم للقوة القريبة لا الفرض وكيف يؤثر فرض التقدم ملكا حقيقيا ومن
هنا يتجه القول بانها على حكم مال الميت اي بمنزلته ومكانته في الحكم وترتب
الاثار نعم يتجه التقدير في مثل تغير الماء بالنجاسة بعد زواله لينزح مقدار
ما يزيله لو كان ومثل الدية في ذلك بسبب الاستعداد وان لم تكن هناك شائبة
ما اذا نصب شبكة فلم تصد الا بعد الموت وما ادراك ما لا يزيد على الدين فيمن

لعبد الموت بناء على ان التركة اذا كانت العبد والدين لم تنتقل الى الورثة الا بعد
الاداء ومنها مسئلة من قال اعتق عبدك عني بالف اذ لا عتق الا في ملك وانت
ترى ان ليس ههنا الامر بل طلب احتسابه بالف منزلة ابتياعه وهو الحكمة بل
وان كان على خلاف الضابط وبالجملة ليس هناك الا الاستشعار بالدليل وافتضى ما في
الدليل الذي قلنا انه وجه حكمة في الحكم ومعلوم انه ما كان ليحكم الا الحكيم نعم هذا
التنزيل لو حققناه ودل عليه الدليل لكان ضربا من الوضع لكنا استنبطناه
لنعرف الوجه في الحكم وان هو من الغرض الذي ذكروه وزعموا انه وضع ومنها مسئلة
تجديد نية الصوم قبل الزوال ق لو ولولا فرض التقديم لكان الثابت صوم بعض
النهار قلت المنوي ليس الا البعض لكن الدليل على انهام اداء وقعت قبل الزوال كالكل دل م
مما بقي من الزمان بمنزلة تعلقها بالكل وانه يقبل ما مضى وما بقي فهو صوم
كالذي ينوي صلوة غير التحريم فيذكر في الاثناء وبالجملة دل الدليل على ان جعل ما مضى
من الصوم بمنزلة ابتداء آخر الكلام على الحكم واما الحاكم فهو الشارع بلا
ريبة عند من لكان حكمة ما كان ليحكم فيامر وينهى ويحب او يقبح ويجعل هذا شيئا
سببا او شرطا وذلك ما يعنا الا وهناك ما يوجب الامر والنهي والسببية والمانعية و
هكذا و هو حكم العقل الذي نريد بقولنا ان حكم الشرع تابع لحكم العقل وان
الحاكم هو العقل ومن اجاز عليه ان يامر وينهى ويصنع ويقبح لا لداع ولا غرض
لهوى لا جرم زعموا ان حكمه عبارة عن امره ونهيه فقد اباح حمى الحكمة وتمام القول
في ذلك وبيان الملازمة بين الحكمين يجيء انشاء الله في الادلة العقلية وهناك
تم بيان قاعدة الحسن والقبح العقليين واما المحكوم به والمراد به هنا
ما يتعلق به الحكم التكليفي من افعال المكلفين فانها لا تخلو من الاحكام الخمسة
وهي ان

وهي وان كانت مما تتعلق به الاحكام الوضعية ايضا الا ان الوضعية كما تتعلق
بالاختيارية كسببية القذف والزنا والسرقة للحد كذلك تتعلق بغيرها كما يكون
الاتلاف لا عن اختيار سببا للضمان والبحث في الافعال ههنا انما هو من جهة التكليف
هل يتعلق بها على الاطلاق او يختص بالاختيارية منها دون ما لا يطاق فالاشاعرة
على الاول بل لا تكليف على زعمهم الا بما لا يطاق والعدلية على الثاني ولما كان عمدة
حجة الاولين تعلق التكليف بهذه الافعال وهي عندهم غير مقدورة لانها
بزعمهم مخلوقة عكس الاخرين حيث احتجوا على كونها مقدورة غير مخلوقة بتعلق التكليف
بها لامتناع تعلقه بغير المقدور وقبحه مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وجب البحث اولا في خلق الافعال وتفصيل القول في ذلك ان المجبرة ذهبوا الى
ان الفاعل لافعال العباد كلها اضطراريها واختياريها حسنها وقبيحها هو الله
عز جل شانه وان اختلفوا في حقيقة ذلك فقال جهم بن صفوان ان العباد ليسوا
فاعلين ولا مكتسبين وانما هم محال الافعال كما في محال حركات النبات وقال النجار
والاشعري ليسوا بفاعلين ولكنهم مكتسبون الا فيما ليس بينه وبين القدرة علاقة
كالارتعاش والاختلاج واراد والكسب تعلق القدرة بالفعل من دون ان يكون
لها تاثير فيه ولم يبينوا ما التعلق المذكور العلاقة التي بين القدرة والفعل
وهي كونها بحيث يجيء على وفقها حتى لو كانت مؤثرة لم تزد على ذلك شيئا ولم يحكف
الحال وعرضهم الفرق بين البابين لما يجد ونه عيانا ولا فارق الا تاثير القدرة
في احدهما دون الاخر وهو قول بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى للفعل عقيب
اختيار العبد له وعدم الفعل عقيب اختياره العدم واخرين كسب العبد مقارنة
الفعل لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تاثير منه او مدخل في وجوده

الكلام في خلق الافعال وهو عمدة شبه المجبرة في جواز التكليف بما لا يطاق

سوى كونه محلا له وربما قال ناس منهم ان الكسب وصف للفعل يحصل بقدرة
العبد فهو فاعل للكسب دون الفعل ولم يبينوا لنا ما هذا الوصف لنعرفه وليس
هو مقدمات الفعل قطعا لان تلك افعال ايضا فلا بد في كل فعل منها من كسب ليت
شعري كيف احالوا التاثير على القدرة وها هم قد اثبتوه لها اقصى ما هناك
انهم سموا ما حكموا بتاثيرها فيه باسم غريب هو الكسب فرارا عن التزام التاثير
في الفعل ومن البين ان كل ما يصدر عن الفاعل لا يخرج عن الفعل فماذا عسى
تغني التسمية ومن العجب ان بعض هؤلاء اعترف بكونه غير معقول فقال ان هذا
الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد فانظر الى العناد و
التعصب واعجب من ذلك اعتراف اخوان الاشعري انما اثبت الكسب للعبد
لنسبته اليه في الكتاب وحسن ترتب الثواب والعقاب عليه في الغالب فانظر
الى التغافل التعامي هل اراد بما ذكر من الكسب الا الفعل فويل لهم مما كسبت ايديهم
وويل لهم مما يكسبون وكيف كان فالمعروف فيما بينهم والمحكي عن شيخهم ابي الحسن
الاشعري انما هو الاول وهو انه عبارة عن موافقة الفعل للقدرة في الفعل و العبد م
مقارنته لها وخلقه عقيب ارادته واختياره من دون تاثير فيه للقدرة
والاختيار اصلا ومن شنع عليهم وانما هو محل للفعل مقالة الجهمية غير ان
الجهمية نفوا القدرة من رأس والاشعرية اثبتوا له قدرة جعلها مغلوبة بقدرة
الله تعالى ومن شنعهم بدعوى التاثير في الكسب فلا كلام له في الفعل وانه من الله جل شانه
وان العبد مجبور فيه مغلوب عليه وقال اصحابنا وسائر العدلية ان العباد هم
الفاعلون لما على الافعال الاضطرارية ولهم في ذلك الحجة الظاهرة معاينة
الوجدان ومشاهدة العيان واتفاق العالم حتى المجبرة على مدح المحسنين

وذم المسيئين

وذم المسيئين واسترادوقوع التصرف بحسب الدواعي والترك بحسب الصوارف
ولولا تاثير القدرة لم يكن بين المقدور وغيره فرق ولا بين الطاعة والمعصية
لانهما معا اليسا من فعله ولا بين الفاعل القوي والضعيف ولجاز تعلقها بالجواهر
والالوان وان تصدر عن العبد افاعيل بديعة محكمة وهو لا يشعر ولكان تعالى اضر
على العبد من ابليس من حيث انه على مقالة المجبرة يخلق المعاصي ويعاقب عليها
ولم يقع من ابليس الا الدعاء اليها ولكان تعالى امرا بفعل نفسه ناهيا عنه وهو
من اقبح الاشياء عند العقلاء ولما حسن شكر العبد ولا ذمه ولا امره ولا
نهيه ولا ثوابه ولا عقابه وكفاك شاهدا على ذلك ما ملاء الكتاب والسنة
وكلام الحكماء والعارفين من الانبياء وغيرهم من نسبة هذه الافاعيل
الى العبد بلا تأول والاصل الحقيقة وانى تكون من غيره والقبيح منها كالظلم
والفجور مما يستحيل على الحكيم تعالى لاتفاق العقلاء عدا حزب المجبرة المجبرة
على ذم فاعلها فلم يبق الا العبد ولا قائل بالفصل ليت شعري اذا استحق الذم
من جرت على يديه من دون تاثير فكيف لا يستحق فاعلها الحقيقي واقصى ما للمجبرة
في دعوى الخلق بالسمع كقوله تعالى خالق كل شيء ولما دل الدليل على نفي الشريك حتى التعلق م
جعلوا ذلك تنزيها له عن الشركاء وبالعقل وذلك ان العبد لو كان هو الفاعل
لعلم حقايق الافعال ودقايقها لوجوب علم كل صانع بما صنع لكنا كثيرا
ما نفعل الفعل ولا نعلم ما اشتمل عليه من دقايق الاجزاء الا العبد تمامه وان العبد م
لو كان قادرا فتأثير قدرته في الفعل اما ان يكون حال وجود الفعل وهو
يجعل تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو قاض بتحقق التاثير بلا اثر
وكلاهما محال وهو كما ترى تشبيه ضعيف في مقابلة الضرورة مع ظهور

الحق اما الاول من الاول فمخصوص بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة الدالة على
الاختصاص بما عدا ذاته المقدسة وافعاله لعباده وهل من عام الا وقد خص والمراد
بالثاني ان لا شريك له في الربوبية او في خلق العالم لا في ايجاد هذه
الافعال واما الثاني فالجواب عن الاول منه بمنع الملازمة لجواز العلم الاجمالي
كافيا في التاثير كما نشاهد في الكاتب والصائغ والنجار والناسج وغيرهم وعن
الثاني بعد المعارضة بقدرة الله تعالى ان الاثر يحصل بالتاثير كالوجود بالايجاد
ثم لهم في جواز التكليف بما لا يطاق شبه اخر من السمع كقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
قال الغزالي لو لم يتصور ذلك لم يكن للابتهال وجه ومن العقل وذلك ان كل فعل
تعلق به التكليف فلا ريب ان الله تعالى بما يعلم وقوعه من المكلف او علم وقوعه
ومعلوم ان ما علم الله وقوعه يستحيل ان يقع فاي قدرة او اختيار مع امتناع
الاختلاف كيف والمقدور ما استوى طرفاه وكان وجوده وعدمه بحسب المشية
وجرا جزا الرامي وهو ان فعل المكلف به لا بد وان يكون لمرجح فان كان من فعل العبد
ايضا جرى الكلام فيه حتى يدور او يتسلسل وان كان من الله جل شانه جاء الجبر
وبطل الاختيار الى غير ذلك من الشبه الواهية كشبهة ابي لهب ونحوها والجواب
اما عن السمع فبان المراد ما لا طاقة به من البلاء والكلام انما هو في التكليف سلمنا
ولكن الغرض التعوذ مما فيه مشقة وان كان مما يطاق واطلاقه على ما فيه مشقة
شايع وقد جاء في خبر المعراج ان رسول الله ص لما كلف في السماء بخمسين صلوة
قال له موسى بن عمران ان امتك لا تطيق بذلك فعاد الى الله وكر عليه ولم يزل
يقول ذلك حتى انتهت الى خمس فقال ص لا استحي ان ارجع فقال الله تعالى انها خمس ای فی م
بخمسين والذي يقطع على مقالتهم بالبطلان وينادي بشكهم في هذه الدعوى
ويدل

ويدل على ان المراد بهذه الاية خلاف ما تاولوه ما جاء في صريح الكتاب والسنة من حصر
التكاليف في الوسع وتنزيه الدين عن الحرج وبل تزيين الشريعة بالسهولة والسماحة
كقوله عز من قائل لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ما جعل عليكم في الدين من
حرج وقوله ص اتيتكم بالشريعة السمحة السهلة السمحاء واما العقل فقد بما
ما اضاعوه وعزلوه عن الحكم وتركوه وراء ظهورهم ولو التفتوا اليه واخذوا
بما يدلهم عليه لما اجازوا على الحكيم تعالى ارتكاب القبايح وتكليف العباد بما لا
يطيقون وتعذيبهم اشد العذاب على ما لا يعلمون وما شابه على انفسهم
اولا بعد المعارضة بافعاله تعالى ببطلان ان سبق العلم لا يؤثر في المعلوم
كما نشاهد في العلوم الصحيحة للاولياء والانبياء واهل النجوم فان علمهم بوقوع
شيء لا يوجب تاثيرهم فيه واما ما جاء او لو ابى الالزام ثانيا فان المرجح هو العلم
بكونه اصلح ولو نظره وكون ذلك العلم من غيره كما في المزودية (?) الالهام والاجنا (?)
لا يوجب الجبر فانا نقول فانا نقول لما ظهر له انه اصلح ولو باخبار مخبر فعله
باختياره ولم يزل بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعله كما نجد ذلك في جميع
ولا احتياج بنا الى الالتزام بجواز الترجيح بلا مرجح كما وقع لجماعة نظرا الى ان
الاقدام الى على احد المتساويين من دون ترجيح بعد وجود الداعي له القدر المشترك
بينهما ليس بالممتنع كما في العطشان والجايع والخايف والكيال والوزان والعداد
مما يكون الغرض مما يكون الغرض فيه القدر المشترك فان الناس في امثال
هذه المقامات كثيرا ما يقدمون من دون تروي بل ربما رجحوا الفعل على الترك
مع تساويهما في النظر كما في مد البصر وقد كل فصل جرت العادة بتكرره فان
صدوره قد لا يتوقف على المرجح الا ترى انك ربما رميت ببصرك من دون ترجيح

او تعلم ما هناك والعلم مما يراد والعادة في الافعال المقصودة بالذات وان كانت
جارية بالترجيح لكن المرجح او مرجح المرجح ربما كان بلا مرجح فلا دور ولا تسلسل
وغرضهم من ذلك انه اذا جاز الترجيح ما بلا مرجح ولو في بعض الصور النادرة فليكن
المرجح للفعل كالارادة بناء على انها من فعل العبد من ذلك فلا تحتاج الى مرجح
والحق ان عادة العقلاء مستمرة على الترجيح وانهم لا يقدمون على الفعل الا
لمرجح حتى في هذه الصور النادرة وان دق وان الارادة ليست من فعل العبد
وانما هي من اثار القوة الشهوية والغضبية بواسطة العلم بالاصلح وذلك انه
اذا اعتقد ان هذا الفعل وفق لغرضه واصلح له انبعث بواسطة القوة الشهوية
شوق اليه ثم لا يزال يتزايد ويتاكد الى ان يصل الى العزم وهو الارادة حسبما
من بيانه في الكلام على الحاكم في قاعدة الحسن على انه معارض بافعاله تعالى كما
فاعرف هناك واما شبهة ابي لهب فهي انه قد كلف بالتصديق بجميع ما جاء
به ص ومنه انه لا يؤمن لقوله سيصلى نارا ذات لهب فكان مكلفا بانه لا يصدق
ومعلوم لمن اعتقد بانه لا يصدق استحال عليه ان يصدق والجواب ان
اقصى ما جاء فيه الوعيد بالنار وهو لا يستلزم عدم الايمان بل ربما كان
لكبيرة وبالجملة فاذا سطع البرهان وجب عليه الايمان وان جاء مع ذلك
الوعيد لما وله ما صنه مشروط بعدم الايمان وفي احتمال المحو ما يغني فاية
مما جاء به ص وربما قيل لا مخلص من كون العبد مضطرا في افعاله وان لم نقل
بخلق الافعال وذلك ان جميع ما يتوقف عليه الفعل ان وجب الفعل عنده
فذلك الاضطرار وان لم يجب استحال ان يقع لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
والجواب بعد المعارضة بافعاله تعالى انه ان اراد بوجوب الفعل عند تمام 4
علته

علته انه يصير غير مقدور وفاعله مجبورا فمعناه انه يخرج عن القدرة والاختيار
وهما من جملة علته وان اراد انها اذا تمت فلا بد وان يقع ولو بالاختيار سلمنا
ولا يستلزم الاضطرار وبالجملة فلزوم الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار بل
يؤكده فصل وهل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه خلاف بين
الاشاعرة والمعتزلة وجملة القول في ذلك ان الامر والمامور مع الانتفاء
في الواقع اما ان يكونا عالمين بالانتفاء او جاهلين به صرفا او يعتقدان مع
ذلك تحققه او احدهما عالم بالانتفاء والاخر جاهل به على احد الوجهين
ولا كلام في امتناع الامر مع علمهما بالانتفاء ولا في جوازه مع جهلهما به على
احد الوجهين جميعا مع اتفاقهما في نوع الجهل واختلافهما او جهل الامر
على احد الوجهين مع علم المامور بالانتفاء انما الخلاف في العكس وهو ان يكون موضع الخلاف
الامر عالما بالانتفاء والمامور جاهل على احد الوجهين فالمعتزلة والسيد
منا وجماعة على المنع محتجين بان الفعل مع انتفاء شرطه ممتنع والامر بالممتنع
ممتنع وبانه لو صح لصح مع علم المامور ايضا بالانتفاء اذ لا دخل للعلم في المنع لكنه
ممتنع بلا خلاف وذهب الاشاعرة كالقاضي والغزالي وكثير منا واكثر الاصوليين
الى الجواز محتجين بان الغرض من الامر غير منحصر في ارادة العمل كي يقبح الطلب مع
العلم بالامتناع بل قد يكون الغرض مجرد الامتحان هل يوطن نفسه على الامتثال
ام لا وهذا هو الذي يقوى في النفس فانا نجد ان المولى ربما امر عبده باوامر شاقة
يعجزها عليه وهو عازم على الفسخ اذا هم به بل لك استكشاف طويته
ليركن اليه في المهمات ويتكل عليه فان قلت انما يتم هذا في اوامر الناس لعدم علمهم
بما عليه المامور ولا يتم في اوامر الله جل شانه والغرض في البحث انما هو تعرف

اوامر الشرع قلت لا ينحصر الغرض من الامتحان في الاطلاع بل ربما كان الغرض الاتمامية على
توطين النفس على الطاعة وبل التكاليف كلها الا ابتلاء وامتحان وقد فرعوا على ذلك وجوب
الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له المسقط من حيض او سفر او موت او جنون
فمن اجاز اثبت الكفارة ومن منع نفاها فان قلت الكفارة انما شرعت في افطار ما يجب
صيامه ولا وجوب ههنا قلت مبنى الكفارة على مخالفة الخطاب وعدم الامتثال
فان قلت مجرد تجويز صدور مثل هذا الخطاب لا يستلزم تحققه ليحكم بالكفارة قلت خطاب
امثال هؤلاء مما لاريب فيه فانهم اصبحوا في المصبحين وخوطبوا معهم وبالجملة بالطريق
الذي توجه الخطاب الى غيرهم توجه اليهم في العنوان المعروف بين اصحابنا
عدم وجوب الكفارة هنا لان اقصى ما علم ترتب الكفارة على مخالفة التكليف
بالفعل وما عدا ذلك يبقى على الاصل وان كان ممن وجه اليه الخطاب واريد منه العزم
وربما ظن ان النزاع في المشروط شرطا غير مقدور ونظرا الى ان ايجاب المشروط
بالمقدور كالصلوة بالطهارة ايجاب لشرطه وانت خبير بانه لا فرق بين المقدور
وغيره في توقف الوجوب عليه بعد ان يكون شرطا للوجوب كالحضر بالنسبة الى الصوم
وبالجملة فالنزاع في شرط الوجوب اذا تخلف ولو بالاختيار كالمثال المذكور لا في
شرط الوجود كالطهارة في الصلوة هذا كله في الامر المنجز اما المعلق كصم يوم الخميس ان
بقيت فمما لا ينبغي ان يشك في جوازه على الحقيقة وربما استشكل وقوعه من
العالم بالعواقب نظرا الى انه ان كان عالما بالاستطاعة لم يكن للتكليف فائدة وان
علم بالعدم فكان المقام مقام تخيير ولا وجه للتعليق والحق انه لا اشكال و
النكتة على الاول ما تقدم من الامتحان ولكن هو هنا على وجه الابهام وعلى
الثاني اللطف باخراجه مخرج المجهول كي لا يركن الى الوعد بالبقاء وهو ادعى الى

توطين النفس

توطين النفس على الامتثال وكم في الابهام من فائدة والسيد رحمه كما منع على العالم بانتفاء
الشرط تنجيز الامر كذلك منع من التعليق لما مر وقد قيل عليه لو تم هذا لم يقع من اسمه
جل شانه امر مشروط لكنه في كلامه اكثر من ان يحصى وفيه ان الواقع في كلامه تعالى
من الشرط انما في الوضع والسبب كقوله تعالى ومن قتل مظلوما ومن يخرج من بيته
مهاجرا ولا امر ولا تعليق وانما في امر عام خوطب به من يتفق له الشرط ومن لا يتفق
فشرط ليبين الكل حكمه كاية الوضوء والتيمم تقول اذا اردتم الصلوة من وجد
منكم الماء فليتوضأ ومن لم يجد فليتيمم ومثله قولك اذا استاذنوك لبعض شانهم
فاذن لمن شئت منهم ولا كلام في شيء من ذلك انما الكلام فيما يوجه الى واحد بعينه
او جماعة في امر معين كان تقول ان بقيت فافعل ولا نعلم وقوع مثله في كلامه
تعالى وهو الذي منعه السيد رحمه والحق انه لو وقع لم يكن به باس ثم هذا كله في شرايط
الوجوب كما عرفت عقلية كالحس والقدرة او شرعية كالحضر والطهارة من الحيض
بالنسبة الى الصوم والصلوة واما شرائط الصحة كالايمان للطاعات والطهارة
للصلوة فاصحابنا والمعتزلة واكثر الاشاعرة على انه ليس الحصول الشرعي شرط في
التكليف وابو حنيفة واكثر الحنفية وابو حامد الاسفراييني من الشافعية على الشرطية
غير ان اصل النزاع فيما بينهم انما كان في مسئلة فرعية وهي ان الكفار هل هم
مكلفون بالفروع كالاصول ام لا لكن المتأخرون كالامدي وابن الحاجب جعلوا ام
البحث في هذه المسئلة وزعموا ان مبنى الخلاف في الفرع المذكور كان على الخلاف
في هذه المسئلة فمن قال بالشرطية نفى التكليف ومن نفاها اثبته والا فعدم
اشتراط الحصول في مثل شرائط الصلوة كالطهارة والستر والاستقبال
اجماع بل ضروري فكيف يشترط احد لا طلاق القول بالشرطية وكيف كان

فعدم الاشتراط في مثل الصلوة حجة واضحة على بطلان دعوى الشرطية ومحل النزاع
لاشتراك النوعين في القدرة وكونهما شرائط للصحة فكان دعوى الشرطية في احدهما
دون الاخر تحكما ثم لنا من وراء ذلك الاصل وعموم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم
ولله على الناس حج البيت وخصوص مثل قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
الاية اذ ظاهر انهم انما يعذبون بخصوص هذه الافعال وليس المراد لم نك من المسلمين
الذين هذا شانهم والا لاكتفوا بالاول ولم يعددوا وتخصيص الخطاب في الغالب بالمؤمنين
كيا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لانهم هم المتاهلون للامتثال ولا متعلق
للخصم سوى دعوى منافاة الكفر للتكليف بالفروع لاشتراط صحتها بالايمان وانت خبير
بان ايجاب المشروط بالشرط المقدور ايجاب لشرطه وسائر مقدمات وجوده وبالجملة
فالكفر لا يصلح مانعا من التكليف لامكان ازالته بالايمان كالحدث لا يمنع من التكليف
بالصلوة لامكان ازالته بالطهارة وربما فصل ناس بعضهم فوافق في النواهي نظرا
الى وجوب اقامة الحدود عليهم ولانه لولا توجه المناهي اليهم لم يجب اقامة الحدود عليهم
وفيه ان الحد من باب الوضع فلا يستلزم التكليف ومما يقطع على مقالتهم بالبطلان
ان رسول الله كان يدعو الكفار الى الشريعة ومعلوم ان عامتها من الفروع وكل ما
دعى اليه فالناس مكلفون به وكفاك شاهدا على ذلك قوله صلى الله عليه وآله الاسلام يجب ما قبله
وانما اراد بذلك قطع مواد النزاع من قتل وربا او غير ذلك فلو لم يكن ثم تكليف لم يعقل
الجب والاسقاط واما المحكوم عليه فهو المكلف والكلام هنا في شرائط التكليف
وهي امور الاول البلوغ وهو اجماع بل ضرورة لقوله عم رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ
كانه جل شانه اراد ان لا تكليف الا لحقه بصير لم والدا والسر وان كان هو التمييز

وتمام

وتمام الادراك الا ان ذلك لما كان مما يخفى ويتفاوت جدا جعل المناط من الامور
الظاهرة التي لا تكاد تخفى والا لاختل النظام وتعطلت الحدود والاحكام تتصدى هذا
الحدود ويدعي كل من نفسه الحد بدعوى عدم البلوغ الى تلك المرتبة ويكمل ذلك من
امثال الاخبار بقول عسانى لم احتلم وهكذا وتعلق الضمان والزكوة بمال الصغير
ليس من التكليف وانما هو من قبيل الوضع جعل الاتلاف سببا للضمان وبلوغ
النصاب سببا للزكوة في اي مال كان والمخاطب بالاداء انما هو الولي او الحاكم
وبالجملة فهناك خطابان وضعي ولا تكليف وتكليفي والمكلف غيره واما امر
الولي بامر الصبي فهو للتمرين للعبادة ولا يثقل عليه عند البلوغ كما عليه الاكثرون
وعليه فلا يكون عبادة شرعية ومن ذهب الى انها شرعية كشيخ الطائفة والمحقق فلم ينبه
على عدم اشتراط البلوغ في التكليف فانه اجماع بين المسلمين بل ضروري كما عرفت
وانما بناه على ان الامر بالامر امر وان البلوغ شرط في ابتداء التكليف لا مطلقا
حتى يعم ما كان بواسطة فمحل النزاع وبالجملة فلا كلام في ان البلوغ شرط في ابتداء
التكليف وهو الاجماع والضرورة ولا في امر الولي بامر الصبي فانه اجماع ايضا وانما الكلام
في ان امر الصبي وتكليفه هل هو من قبل الشارع من حيث ان الامر بالامر امر حتى يكون الشارع
هو الذي اقتضى ما هناك ان تكليف كان بواسطة ويكون الولي بمنزلة المبلغ والوسيط
بين المكلف والمكلف في ايصال التكليف وان لم يكن مبلغا تكليف او امر من الولي امر
سياسة وتمرين على ما يراد منه بعد البلوغ فمن ذهب الى الاول قال ان عبادته شرعية
من حيث ان تكليفه بها انما صدر عن الشارع اقصى ما هناك انه بواسطة ومن ذهب
الى الثاني قال انها تمرينية اذ لا تكليف من الشارع اصلا وانما امر الولي في سير
وتمرين ثم منهم من نفى الصحة ايضا نظرا الى انها موافقة الامر ولا امر ومنهم من اثبتها نظرا كالشهيد ثم

٤

الا انها حكم وضعي ولا ملازمة بينه وبين التكليف والحق انها شرعية اذ لا تكليف من الشارع
الصلاة وانما امر الولي ان يؤمره كيف ولو كان الصبي اهلا لان يكلف بواسطة
لصح تكليفه ابتداء واي فرق بين الامرين وقد قطع الشارع العذر وابان عن الامر
برفع القلم ولو كان في المكلفين لجرت عليه الاقلام وتحملت عنه الحفظة اذ لا اقل
من الندب اليه والثواب عليه بل الظاهر ان الولي مامور بالزامه بالواجبات ومنعه
من المحرمات وضربه على ذلك فلو كان ثمة تكليف لكان ايجابا وتحريما وهو خلاف
الاجماع واما الامر بالامر فليس بامر كما حقق في محله وما يعقل في بعض المقامات
كامر النبي بامر الامة والوزير بامر الرعية وقوله عم مري نساء المسلمين فانما يجيء
من قرائن خارجية كما قد يعقل العدم وهذا كما يامر الرجل بامره لولده او عبده
او زوجته ومعلوم انك لست بامر وافي من لا ولاية لك عليه وانما انت مرشد
وما نحن فيه من هذا القبيل غير ان المقصود في المثال من الامر لعدم الولاية وفي
هذا من المامور لعدم القابلية بل ربما كان في امر الولي بامر الصبي ما يرشد الى
ان الشارع لم يرآه اهلا للامر من حيث ان الصغير ليس ممن يواجه بالخطابات
وتلقى اليه الاوامر والنواهي والذي يدلك على ذلك ما جاء في امر الولي بتمرين
ابناء خمس او ست على غسل الوجه في الطهارة والركوع والسجود في الصلوة و
الامساك الى نصف النهار في الصيام افهاهنا ايضا امر كلا انما السياسة والتمرين
فاما ما جاء من ان الصبي اذا ادرك الموقف بالغا اجزاه عن حجة الاسلام فقد يجوز
ان يكون لتعذر مما اجتزي فيه ببعض المناسك كما اجتزي في المضطر باحد الموقفين
مع فوات بعضها بل قد اجتزي بما في الموت بدخول الحرم فما تنكر ان يجتزي في الصبي
بما عدا الاحرام من المناسك مع انه قد جاء بصورة الاحرام وربما قيل لو لم تكن عبادته

شرعيتهم

شرعيتهم يطهر من الحدث فكان على الولي ان يمنعه من المس واللبث في المساجد اذا
اقبح وان اغتسل ولا اجماع على خلافه وانما على الولي ان يامره بالطهارة فاذا تطهر
استباح كلما يستبيح المكلف وانت خبير بان ثبوت هذه الحالة المسماة بالحدث
عند حصول اسبابها وضع من الشارع وحكم فلا بد فيه من حجة شرعية والمسلم
من ذلك انما هو ثبوته للمكلف دون غيره ولا اقل من الشك نعم اذا عرض له السبب
السبب الزمه الولي عند ارادة الصلوة او المس او اللبث او الطواف بالطهارة
ليتمرن على ما يلزم المكلفين وليس هناك حدث ولا طهارة وانما الغرض
التمرين فاما ما وقع في بعض من حكاية الاجماع على الشرعية او عدم الخلاف كما
حكى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على ان المراهق المميز العاقل تلزمه الصلوة
كما قال العلامة في التذكرة لا خلاف بين العلماء في مشروعية صومه وفي المنتهى
لا خلاف بين اهل العلم في شرعية صومه فليس مما ينهض في الباب فان اغتر به ناس ومن
هذا الذي يزعم انه تلزمه الصلوة كي يدعي الاجماع كيف والاجماع على انها غير لازمة
له واجمل احوال مثله ان ينزل على ان المراد اجماعهم على انها مما تلزمه ويلزمهم بها في الجملة
ولو بالزام الولي وانه يصح من الشيخ دعوى التكليف في الجملة فضلا عن اللزوم ودعوى
الاجماع عليه وهو مما يعترف بعدمه في غير موضع ها هو في طي نقل ما عليه الاصحاب
من عدم صحة نيابة الصبي في الحج بانه غير مكلف وانه لا يصح التقرب منه واما علمه
في الشرعية فحق فان الناس متفقون على ان صومه ليس كصوم المجنون وكيف لا يكون
مشروعا وقد امر الشارع الولي بحمله عليه والزامه به وتاديبه على تركه وكذا الصلوة
والطهارة وهذا بخلاف المجنون فان الزامه بالعبادة غير مشروع وما كان ليدعي
اجماع اهل العلم على التكليف به وهو يرى الخلاف ظاهرا بين الفريقين وان يصح ذلك

منه وهو ممن يحكي في النهاية الاجماع على عدم التكليف ويذهب اليه وبالجملة فالمشروع
اعم من الشرعي واما حديث الصحة فالوضع وان لم يستلزم التكليف لكن الظاهر ان
مطلق المطابقة لا تستلزم الصحة والا لصحت عبادة المجنون وغير المميز اذا طابقت
انما الصحة مطابقة عمل المكلف لما امر به حتى يكون ممتثلا غيرا بها عند الفقهاء
عبارة عما اسقط القضاء اي الاعادة على ما عرفت والمميز يعيد ويقضي
تمرينا كاداء ولا يبعد دعوى الصحة على التمرين هذا وربما منع بعض المتاخرين
من اعتبار البلوغ في مطلق التكليف وخصه بالحتمي واجاز تكليف المميز بغيره
ابتداء في جملة المكلفين قال في المدارك ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط
على اطلاقه فان العقل لا ياباى توجيه الخطاب الى الصبي المميز والشرع وانما
اقتضى توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع القلم ونحوه
واما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع منه عقلا ولا شرعا وبالجملة
فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المقدر
ومن ادعى اشتراط ما زاد على ذلك طولب بالدليله قلت دعوى تكليف الصغير ابتداء
والمواجهة بالخطاب في جملة المكلفين غريبة لا تعرف لاحد وظاهر العلماء الاتفاق
على منع الابتداء وانما اختلفوا في التكليف بواسطة بل ظاهر احتجاج المانعين من
كون الامر بالامر امرا باجماع المسلمين على عدم تكليف الصبيان دعوى الاجماع
على المنع مطلقا وحديث القلم كما انا المؤمنة ودعوى ان المتبادر منه انما هو رفع
المواخذة في حيز المنع وانما معناه الاعراض عنه والخروج عن التكاليف وان فلا
يكتب لهم ولا عليهم وهو قول الناس مجنون ساقط القلم وكفاك منبها على ذلك
اطلاق الصغير وذكر النايم والمجنون وكيف يكون الخطاب الواحد للايجاب والتحريم

بالفعل

بالنسبة الى بعض المخاطبين والندب والكراهة بالنسبة الى اخرين اتراه استعمل
جميع الاوامر والنواهي كاقيموا الصلوة ولا تقربوا الزنا في حقيقتها ومجازها
او انه استعملها في القدر المشترك مجازا من باب عموم المجاز مع ان ظاهرهم
الاتفاق على انها للتحتيم ومما يدل على التمرين وعدم توجيه الخطاب اليه في المخاطبين
انه لو كان مخاطبا لاجزاه حجه للامتثال لكنه لا يكفيه ويجزيه بالاجماع وانما حج
بالدليل ما اذا ادرك الموقف بالغا بهذا ونحوه تظهر ثمرة الخلاف ومثله
ما اذا صلى في الوقت لبقية ثم ادرك فيجزيه على الشرعية دون التمرين وكذا
اذا توضا ثم ادرك فيجزيه على الاول دون الثاني وتظهر ايضا في النذر والمتعبد
والوقف عليهم وامراجره بهوانه على الشرعية هو يقوم منها لكما بل ما يلزم
المكلف ويمتنع عليه كلما يمتنع وعلى التمرين يحتاج في ذلك الى الدليل زايد على
ما جاء في الامر بالامر لكن الظاهر ان الولي مامور بالزامه بكلما يلزم المكلف ومنعه
من كلما يمتنع عليه تمرينا فلا فرق من هذا الوجه الشرط الثاني

هو المسیح العلیم

مکن مکن که ره جور را گناه نباشد
مکش مکش که شمان ... [illegible]
این تا ... [illegible]
پشت این کتاب ... [illegible]
... [illegible]
مشغول تحصیل علوم دینیه در ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... روز از ... [illegible]
... [illegible]
... این کتاب را ... [illegible]